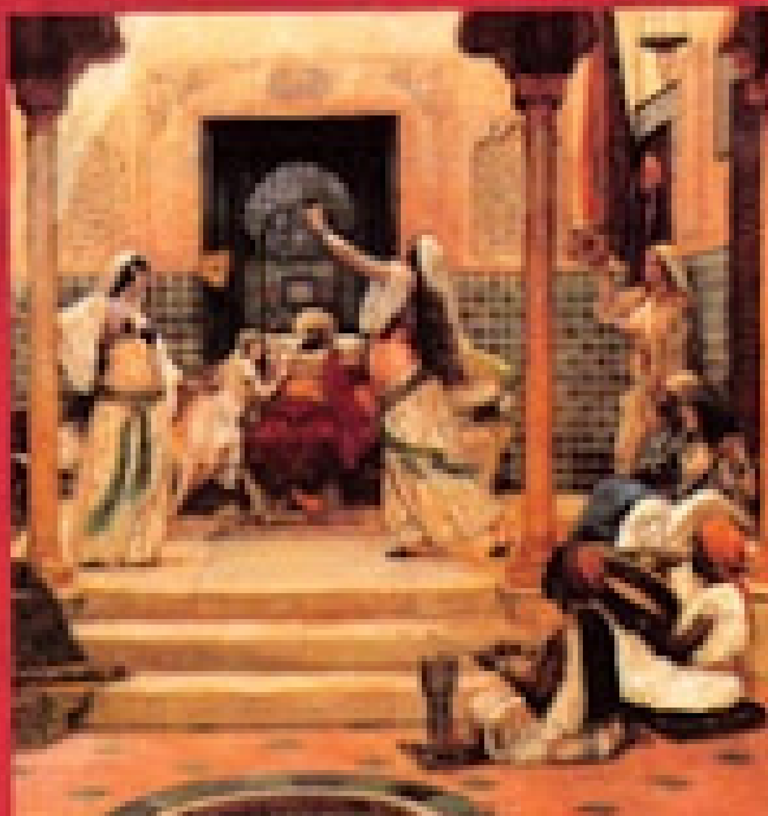
هيثم سرحان

خطاب الجنس

مقاربات في الأدب العربي القديم



د. هيثم سرحان

خطاب الجنس

مقارباتٌ في الأدب العربيّ القديم



د. هيثم سرحان

خطاب الجنس

مقارباتٌ في الأدب العربيّ القديم

المركـز الثقافـي العربـي

الصندوق العربي للثقافة والفنون

الكتاب
خطاب الجنس
مقارباتٌ في الأدب العربيّ القديم
المؤلف
هيثم سرحان
الطبعة
الأولى، 2010
عدد الصفحات: 256
الترقيم الدولي
ISBN:

الناشر
المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء (المغرب)
ص. ب: 4006 (سيدنا)
42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 522303339 ـ 522307651
فاكس: 212522305726+
Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت (لبنان)
ص. ب: 5158 ـ 113 الحمراء
شارع جاندارك ـ بناية المقدسي
هاتف: 01750507 ـ 01352826
فاكس: 01343701 ـ (9611+)
www.ccaedition.com
Email: cca@ccaedition.com
cca_casa_bey@yahoo.com

تنويـه
الكتاب، في أصله، ثمرة منحة حصل عليها الباحث من الصندوق العربي للثقافة والفنون سنة 2008

الإهداء

إلى الطّامحين في إنجاز تشريعات جنسانيّة عربية معاصرة عقلانية تستقري التراث وتستشرف القادم.



إشارة

«اعلم أنّ الناظرَ في هذا الكتاب رجلان: رجل ينظر إلى الأشياء ورجل ينظر في الأشياء. فالأوّل يحارُ فيها لأنّ صورَها وأشكالها ومخاطيطها تستفرغ ذهنه، وتستملك حسّه، وتبدّدُ فكرَه فلا يكون له منها ثمرةُ الاعتبار، ولا زبدةُ الاختيار، وإذا فَقَدَ الاعتبارَ في الأوّل فَقَدَ فائدةَ الاختيار في الثاني، وأمّا الناظرُ في الأشياء فإنه يتأنّى في نظره، وتأنّيه يبعثه على التّصفّح البالغ، والتصفّح البالغ يؤديه إلى تمييز الصحيح من السّقيم، والباقي من الفاني، والدائم من العارض، وما هو قشرٌ مما هو لبّ، وما هو شعارٌ مما هو دثارٌ، وما هو شجرةٌ مما هو ثمرةٌ»[1].

(1) أبو حيّان التوحيديّ، **رسالة الحياة**، ضمن: «رسائل أبي حيان التوحيديّ مُصدّرة بدراسة عن حياته وآثاره وأدبه»، تحقيق ونشر: إبراهيم الكيلانيّ، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ص 310.



تقديـــم
عاشقٌّ تَلْصِفُ عيناه حُبًّا

في شتاء العام 1996، ساقني قدرٌ مَكين إلى العمل في جامعة ناصر في ليبيا. وفي الأيام الأولى من إلقائي محاضرات في الأدب العربي الحديث، لمحتُ عينيْن تَلْصِفانِ تمرّداً وعشقاً للأدب لطالبٍ فتيٍّ يرسم حديثُه أمامي الطريقَ الذي سيطرقُه، واضعاً بلا لَبْسٍ علاماتٍ على منعرجات دربه وصعوباته، ومستشعراً أيضاً، صحبةَ الوعورة، نشوةَ السالك في غابات المجهول. كان ذلك الفتى ما صار فيما بعد الشاعر والناقد هيثم سرحان. القدرُ المَكينُ نفسُه ساقني في العام 2000 إلى الأردن لأظلّ هناك سنتين، فكان هيثم سرحان هناك أيضاً في مستقرّه بعمّان وفي مرحلة الدراسات العليا، الشغف بالكتب سيماؤه، والجدّية في اختطاط طريقه علامة جليّة، وما زال فتىً تلصف عيناه تمرّداً وعشقاً للفكر والمعرفة.

أولُ خَصْلة تلقّفتُها وأنا أقرأ كتابَ هيثم سرحان **خطاب الجنس: مقارباتٌ في الأدب العربيّ القديم** هي أنه كتابٌ يستكملُ معرفتَنا في الثقافة العربية التي تبقى ناقصةً دون تسليطِ الضوء على تلك المئات من القصص والنوادر والحكايات والطرائف والوقائع والأيام وتحليلِها

للوقوع على كنوزها المختفية والمخفيّة. وهذا الحقل بالطبع لا يوفّيه مِحراثٌ واحد، وسيظلّ غيرَ مطروقٍ طرقاً جيداً إذا ما قورن بالحقول الأخرى المقتولةِ بحثاً. كتاب هيثم سرحان يدشّنُ خوضاً جديداً في هذا الميدان الصعب، ويقدّم ثمراتٍ ستكون بالتأكيد فاتحة لمشروع طويل للعمل على هذه الموضوعة، ولبحثِ مفاصلَ أخرى منها.

قبل هذا الكتاب الذي بين يديك أيها القارئ، تمرّن هيثم سرحان أكاديمياً في حقليْن: حقل التأويل الدلالي وحقل السيمياء. أفضى به التمرّن الأول إلى بحث أنظمة التأويل لدى المعتزلة متناولاً نظريةَ المعرفة التي يقوم عليها التأويل الاعتزالي، فاكتسب خبرة مَنْ يخوض في بحر واسع من النصوص القديمة ترافقها مُلازَمةٌ لنصوص حديثة توخّى منها العون المنهجيّ فخرج لنا بكتابه الأول في العام 2003 تحت عنوان **استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة**، وكان أطروحته لنيل درجة الماجستير. في التمرّن الثاني، خاض غمار البحث في السرد العربي القديم ناشداً الكشف عن أنظمتها السيميائية، وهذا البحث ليس ببعيد عن الأول، فعُدّته هي هي، تمسُّكٌ بنصوص التراث وتطلّب للعون المنهجي الحديث، وحتى أكون أكثر دقّة، فإن هيثم سرحان في غوصه في السرود العربية القديمة إنما كان يبحث عن منظومة المعارف العربية من خلال سرودهم. فالسرد كما تبنّاه تبدّى مفهوماً يشير إلى نظام المعرفة الذي يشكّله المجتمع، وهنا يكمن عمق معالجته التي أفضت إلى ظهور كتابه الثاني في العام 2008 تحت عنوان **الأنظمة السيميائية: دراسة في السرد العربي القديم**، وكان أطروحته لنيل درجة الدكتوراه.

في كتابه الجديد هذا، كتابه الثالث، **خطاب الجنس: مقاربات في**

الأدب العربي القديم، يبحث هيثم سرحان في خطاب محرّم لم يُلتفَت إليه إلاّ لماماً، وفي ظنّي أنه سيظلّ مجالاً غير مطروق بكفاية لسنين قادمة. والمؤلف على وعي بهذه الحقيقة التي يردُّها إلى غياب الأدوات النقدية الملائمة لمعالجة هذا النمط من النصوص، وكذلك غياب الوعي بأهمية هذه النصوص وأهمية دراستها، وما غياب هذا الوعي الأساسي إلاّ بالمنزلة التي يحتلها الجنس وخطابه في ثقافتنا واجتماعنا الحديثيْن بوصفهما ميدانين يشتبك فيهما المحرّم والإثم وذَهاب الحياء. يتتبع المؤلف السرود العربية القديمة المبثوثة في أمهات التراث السردي العربي الضخم ليأتيَ بحكاياتٍ وقصصٍ ونوادرَ ووقائعَ وأيام وطرائفَ قاسمُها المشترك موضوعة الجنس، غير أنه لا يتوخى من تلك السرود البالغة الوفرة إطلاعنا على مادتها البحتة وإمتاعنا بفحواها، بل بمطاويها ومخفياتها، بالأعماق التي تتمرأى مخادعة في مظاهر سردية تبدو اعتيادية ومألوفة، لكن تحليلات هيثم سرحان تكشف عن البنية العميقة لها حين يقشّر النصّ السردي ليقع على لبِّه المنشود والمبتغى.

ولكن كيف يحقق المؤلف هذا العملَ الصعبَ الذي يتطلب معرفة خاصة ومهارة في استعمال هذ المعرفة الخاصة؟ وهل حقق الهدف في محاولاته إماطة اللثام عن لبّ النصوص الجنسية التي عالجها في كتابه؟ أودّ أنْ أذهب مباشرة إلى القول إنّ تحليلات الكتاب للسرود المنتقاة بدت لي لامعة في مجملها، فزيادة على نزعة التشويق الموجودة أصلاً في الخطابات والنوادر نفسها، يضفي هيثم سرحان على تحليلاته طابعاً تشويقياً مضاعفاً وذلك، باعتقادي، من خلال أمرين: الأول هو طبيعة انتقاء النصوص المُخضَعة للتحليل، والثاني اللغة التحليلية التي تكتسب نصاعة خاصة. لكنني أودّ أنْ أشير، أيضاً، إلى أنَّ بعض التحليلات تمتاز بالحماسة المفرطة، وقد أسمّيها «اندفاعات عاشق تَلْصِفُ عيناه حبًّا»،

اندفاعات تودّ بلوغ فكرة مسبقة في رأس الباحث، وللقارئ أنْ يتدبّر معالجة المؤلف لقصة سَبْيِ ابن هُبيرة الغسّاني زوجة الحارث بن عمر في هذا الكتاب. مع ذلك، تبدو هذه الاندفاعات التحليلية أنها تتبنى فكرة إيجابية يسعى المؤلف من خلالها إلى الهجوم غير المباشر على شريك جنسيّ أساسيّ (الزوج) يمارس دوراً عنيفاً ضدّ المرأة بإلحاقها به وجعلها تابعاً، وموضوعاً، وآله جنسية، ومخزناً مادياً لتأمين كنز معنويّ؛ حيث يودَع فيه الشرف. كلّ هذه التصورات عن المرأة تجعل المؤلف ينعى على الحكايات إضمارَها هذا الحيف، فيطلق أحياناً للغته العنان دون حيطة أو حذر كأن يرى أنّ المرأة العربية كانت تفضل أنْ تكون سبيّة على أنْ تكون زوجة، وأن لذّتَها مرهونة في الخضوع للسيطرة الجنسية، وأن متعتها مرهونة في الوقوع في دائرة السَّبْي.

ثمة تنبيهٌ أساسيّ يقدّمه كتاب هيثم سرحان للقارئ العربي؛ وهو أنّ خطاب الجنس المتمخّض عن النصوص السردية الجنسية، الخطاب بما هو ممارسات ثقافية وبنى كلية لهذه الممارسات، والنصوص بما هي حامل لهذه البنى الثاوية فيها، أقول إنّ خطاب الجنس مكوّن حضاري لا يصحّ أنْ يشتبك مع خطاب القيم الثاوي في النصوص الدينية وقوانين الشريعة والتقاليد والعادات. ومن هنا ينبّهنا الكتاب على فصل هذا المكوّن الحضاري وفحصه لزيادة المعرفة بثقافتنا. وهذا بالأحرى ليس فقط لزيادة المعرفة بثقافتنا، بل لاستكمال معرفتنا بها. وبالسلب، يوحي لنا المؤلف أنّ معرفتنا بثقافتنا ناقصة بالضرورة من دون معرفة خطاب الجنس. وهذه مهمة قام بها المؤلف ليس على مستوى التنبيه حسب، بل على مستوى الشروع باستكمال هذه المعرفة الناقصة؛ وتلك وحدها مأثرة لهذا البحث.

من هذه الزاوية يكون الكتاب كتاب كشف واستكشاف؛ كشف لمكامن في ثقافتنا القديمة، التي ما زالت في جوانب عديدة منها هي ثقافتنا الحديثة ما دامت تثقلنا بالوصايا والإكراهات، ومستكشف لبحر من النصوص التي اتُّخذتْ أعشاشاً نشأت فيها ونمت تصوراتنا المتوارثة. خطاب الجنس: مقارباتٌ في الأدب العربيّ القديم استجلاء لصورة في ثقافتنا العربية، وهو في الوقت عينه استجلاء لصورتنا نحن في تلك الثقافة نفسها. فأنْ تجلوَ ماضيَك هو أنْ تجلوَ نفسَك، وتمثيل هذا الماضي هو بمعنى ما تمثيل لأنفسنا أيضاً. وحين نُبْنا عن ماضينا لنقول عنه أشياء معينة باعتبارها أشياءَه الحقيقية، فإننا في الوقت نفسه، وبالأصالة عن أنفسنا، قلنا أشياء عن أنفسنا باعتبارها أشياءَنا الحقيقية أيضاً، وإنْ اختلفت مظاهر الأشياء وتنوعت ألوانُه. فنحن وهو نشترك فاعليةً ومفعولية. وخطاب الجنس العربي الذي مثّل أسلافنا كان ينطوي بمستوىً ما على ما ننطوي عليه الآن من نظام للمعرفة ما زال يمارس فعلَه فينا.

وفي الوقت عينه، إنّ تناول المؤلف موضوعة الجنس وصلتها بتراثنا العربي تكشف عن وعي القدامى المتقدم في تكييف أفكارهم لحاضرهم. فقد كان ثمة خطّان متوازيان يعملان معاً، ولا يكاد يتقدم أحدهما حتى يلحق به الآخر، ولا يكاد يتأسس شيء جديد عملاً حتى يتأسس شيء جديد نظراً. كلّ ذلك فرضه العصر الجديد الذي وجد العربُ فيهم أنفسَهم، بل بالأحرى صنعه العرب أيام كانوا يَصْنَعون ولا يُصْنَعون، حيث تتداخل ثقافتهم بثقافات أخرى، وتتداخل ألوانهم بألوان أخرى، وتتداخل لغتهم بلغات أخرى، ويتداخل حتى دينُهم بأديان أخرى، أعراق وديانات ومذاهب ولغات ولهجات عالجوها فأنتجوا لنا ما أنتجوا، ومن بين ما أنتجوا شيء كامن في تلك النصوص

التي يعالجها هذا الكتاب، يستنطقها ويحاورها ليعثر على محددات تلك المرحلة فيما يتعلق بالثقافة الجنسية، والأهم من ذلك التصور الذي تحمله النصوص للجنس وطبيعته.

إنَّ هذا الكتاب مساهمة في طريق فكّ الاشتباك بين قداسة الماضي ونصوصه السردية الجنسية من جهة وحُرمة البحث التفصيلي والتحليلي فيها، أو العزوف عنها في الوقت الحاضر. وهذه واحدة من النتائج المهة والمباشرة لهذا الكتاب. وليس خفيًّا هذا الارتباط الحميم بين القداسة واللاجنس، لأنَّ الجنسّ في سياق القداسة دنس، فلا تقديس مع التدنيس. وهنا تتجلى الفكرة المهمة في تبيين هذا الارتباط الإيهامي. إنَّ فكّ هذا الارتباط، وهو شيء موجود في تضاعيف هذا الكتاب، مساهمة في توسيع الفهم وتصحيحه عن ظواهر إنسانية طبيعية، وهي محاولة نحو فهم أفضل أيضاً لذلك الحشد الهائل من النصوص السردية العربية القديمة، وهي محاولة لتوفير متعة أكبر كذلك عبر استكناه ما تخفي تلك القصص الجنسية، والنوادر والطرائف والحكايات التي احتوت على خطابات جنسية أو حتى كرّست هذه الخطابات عن سابق تصميم. وما من مهمة أمتع للبحث من إيجاد سبل اكتشاف هذه الخطابات وتقديمها، الأمر الذي فعله المؤلف هيثم سرحان في هذا الكتاب على نحو مميّز، فقدّم لنا هذا الكتاب الذي يوفّر المتعةَ والمعرفة في آن.

حسن ناظم

فرجينيا صيف 2010

المُقدّمة

يهدف هذا الكتاب إلى كشف خطاب الجنس في الأدب العربيّ القديم، وذلك باستخراج نصّياته، وتعيين أنظمته، وتحديد مقاصده، ورصد تمثيلاته. ولا شكّ في أنّ هدفًا بمثل هذا الطموح محفوفٌ بالمَكَارِهِ، ومُحاطٌ بالعقبات؛ فأمّا المَكارِهُ الحافّةُ به فتكمنُ في أنّ موضوع الجنس يُحيلُ، في المستوى التداوليّ العام، على الحظر والمنع والحجب والتأثيم والتحريم؛ مما يجعل الاقتراب من دوائره أمرًا مشوبًا بالحذر والخشية والحرج. وأمّا العقباتُ فتتمثّلُ في عجز النقد العربي وتعاليه عن إنتاج مفاهيم ورؤى وأدوات منهجية لازمة لمقاربة هذا الحقل الخصب والحيويّ. إذ إنّ النقد العربي، قديمه ومعاصره، لم يجرؤ على الاقتراب من خطاب الجنس ومقاربة الجنسانية رغم ادعاءاته الحداثية وانفتاحه على المنهجيات اللسانية والنقدية الغربية. وتعود أسباب القطيعة بين النقد والجنسانية إلى أنّ حقل الجنسانية ارتبط بمفاهيم الإسفاف والبذاءة واكتسى لبوس التأثيم والتحريم الدينيين الأمر الذي دفع إلى إقصائه واستبعاده من دوائر المقاربات النقدية التي لم تفلح في تخليصه من الالتباسات وسوء القراءة والتأويل اللذين لحقا به.

إنّ مدونات الأدب العربيّ تشملُ نصّياتٍ وأخبارًا وحكاياتٍ

ونوادرَ وطرائف جنسية هائلة تحتل مساحةً كبيرةً في جسد الكتابة العربية الأمر الذي يعني أنّ الأنشطة والممارسات الجنسية انتشرت في حياة الأفراد والجماعات انتشارًا كبيرًا، ولعلّ هذا ما يُفسّرُ عناية مؤسسة الكتابة العربية بها، وانبراء الكتّاب والفقهاء والقضاة والأدباء والمناطقة، باختلاف مرجعياتهم المعرفية وخلفياتهم الإيديولوجية والمذهبية، للكتابة فيها.

وهذا يدلّ على أنّ الجنسانية مكوّنٌ أساسيٌّ في مكونات الحضارة الثقافية، ومن ثمَّ فإنّ دراستها وتحليلها يُقدّمُان تصوّراتٍ فكريةً تسهم في تفسير كثيرٍ من القضايا والظواهر الثقافية التي رافقت مسيرة العرب والمسلمين الحضارية. كما أنّ الجنسانية لا تنفصل عن الأشكال والأنساق الثقافية الأخرى مثل: الرحلة، والعشق، والحرب، والكرم، والبخل وغيرها من الأنساق. بل إنّ الجنسانية أبلغُها أثرًا وأعمقها تأثيرًا وأشدّها حساسية من جهة أنها نظامٌ لا يمكن للأفراد إلا الانخراط فيه والتفاعل معه؛ إنها شبكةٌ تحيط بالإنسان وتحددُ مفاهيمه. وبصرف النظر عن أشكال الجنسانية فإنّها «بيت الوجود»؛ إذ لا يمكن للكائن الإنساني أنْ يُقيم خارجها.

وقد ساهمت السلطة في إنتاج الخطاب الجنسيّ عندما أشاعت أجواء الملذّات وفنون المتع ووظّفت العلماء والمفسّرين والفقهاء في إيجاد مقاربات تنسجمُ مع الجنسانيّات الجديدة الناشئة عن تفاعل العرب بغيرهم. وبالمقابل نجح الفقهاء والعلماء والمفسرون في تطويع السلطة وأصبحوا جزءًا منها وتماهوا معها بعد أنْ قاموا بتأويل النصوص القرآنية والآثار النبويّة المرتبطة بالجنس في سبيل إنتاج

خطابات وتشريعات جنسية تتلاءم مع النّوازل والحاجات الإنسانية المتجددة.

كما أفاد الخطابُ الجنسيّ من تعدد الأعراق والإثنيّات والديانات وتدفّق الجواري الهائل في الحواضر العربية؛ إذ عملت هذه المكوّنات البشرية على رفد الجنسانية العربية بأشكال وأنماط جديدة لم تعهدها الثقافة العربية من قبل. كما أنّ الخطاب الجنسيّ العربي اقترض كثيرًا من مفاهيمه وأدواته من الثقافات الأخرى؛ إذ تفاعل مع منجزاتها الجنسية فأخذ فنون الجنس من الهنود والفرس، ونقل مفاهيم الطبّ والتشريح والعقاقير الجنسية من اليونان.

والناظر في مدونات الأدب العربي القديم يكتشف أنّ العرب والمسلمين أَوْلوا الجنسانية اهتمامًا بالغًا سواء تمثّل ذلك في شيوع الأخبار والنصيّات الحكائية المتضمّنة إحالاتٍ مباشرة على الجنسانية، أم في التآليف المُخصصة للشؤون الجنسية، أم في التشريعات والقوانين الجنسانية الأمر الذي يعني أنّ التفكير الجنسي، في الثقافة العربية، يشكلُ خطابًا مهمًّا يمكن لدراسته أنْ تثمر عن دلالات ونتائج ذات بال.

إنّ بدايات الخطاب الجنسيّ العربيّ قد تشكّلت لتطويق الأنشطة الجنسية الجديدة التي ظهرت وشاعت بشكل لافت في أواخر القرن الثاني الهجريّ، وقد اتخذ الخطاب، في هذه المرحلة، صفة الوصف والرصد دون أنْ يثبّت ويسجّل مفاهيم نقدية تُذكر باستثناء ما نجده عند الجاحظ من رؤى وأفكار نقدية مهمة في سائر أعماله وبخاصة في رسالتيه الموسومتين بـ «مفاخرة الجواري والغلمان»،

و«القيان». ورغم ريادة الجاحظ في حقل الجنسانية إلاّ أنّه حجب جزءًا كبيرًا من الأرشيف الجنسي، ولم يحوّل مُدّخراته في هذا الحقل إلى خطاب كاشف ذي دلالة. ويكمن هذا الحجب بتستّره على ممارسة الخلفاء العباسيين وتعاميه عن انتهاكاتهم ومفاسدهم وسجلاتهم الجنسانية(*). وفي هذا السياق لا بدّ من الإشارة إلى أنّ موقع المؤلف من السلطة كان يفرض عليه سلوكًا من الازدواجية النقدية.

وسوف تكشف هذه الدراسة عن سرديات الخلفاء والوزراء والقادة والكتّاب الجنسية ومدى عنايتهم في نشر الجنسانية ورعايتهم لأنشطة النخّاسين وأصحاب القيان، فضلا عن استقبال الثقافة العربية الجنسانيةَ ممارسةً وتفاعلاً وتدوينًا وتأليفًا.

ولمّا كانت الجنسانية حقلا معرفيًّا مترامي الأبعاد فقد ارتأيت البحث في أنظار المفسرين المسلمين ومراجعة تأويلاتهم ومساءلة اجتهاداتهم في هذا الموضوع الذي لم ينجُ من المرجعيات ولم يسلم من المقاصد التي تنوّعت بتنوّع خلفيات المؤلفين وخبراتهم المعرفية؛ إذ إنّ حقول المعرفة المجاورة سعت إلى استدراج الجنسانية والسيطرة عليها وإخضاعها إلى مفاهيمها بهدف فرض أشكال ونماذج جنسانية بعينها واستبعاد ما سواها. وقد أسهم هذا التعدد المرجعي في تخصيب المتخيل الجنسانيّ وإثراء الخطاب الجنسيّ وتزويده بآليات وأدوات تكشف عن اختلاف

(*) الدليل على ذلك أنّ أخبار خلفاء بني العباس وسِيَرهم الجنسية ظهرت في القرن الرابع وما تلاه من عصور، وتحديدًا في كتب: الأغاني، والبصائر والذخائر، والمستطرف من أخبار الجواري وغيرها من المدوّنات.

المرجعيات وانفتاح الحقول وصراعها في امتلاك الخطاب.

وتحضر المرأة بجلاء في الخطاب الجنسيّ؛ ورغم أنّ جنسانية المرأة تحضر من خلال صوت الرجل وجنسانيته إلاّ أنّ النصيّات أثبتت للمرأة حضورًا مميزًا يتجلّى في تعبيرها عن رغباتها وتمردها على الذكورة والأبوّة. إنّ تمثيلات الجنسانية، في الأدب العربي القديم، تشدد على أنّ الجنسانية حظيت بمساحة واسعة في الثقافة العربية التي نجحت في إنتاج خطابات لمراجعتها، واستيعابها لتأمين حاجات الأفراد والمجتمع المتنوعة.

وقد التمست، في هذا الكتاب، منهجًا تفاعليًا مركّبًا يقوم على استقراء النصّيات، واستخراج البنيات والمفاهيم الجنسانية الدّالة، ومعالجتها تأويليًا وسيميائيًا وربط نتائج المعالجة بالسياقات الثقافية التي أنتجتها الظواهر. والحقّ أنني لم أكن قادرًا على إنجاز هذا العمل إلاّ بعد قراءة أعمال فيلسوف الجنسانيّة ميشيل فوكو المرتبطة بتحليل الخطاب والجنسانية.

وفي هذا المقام يتعيّن عليّ أنْ أتوجّه بالشكر الجزيل والعرفان الوافر لأصحاب الفضل الزملاء الكرام الذي مدّوا لي أيادي العون والمساعدة في إنجاز هذا الكتاب، وأخصّ بالذكر الزميل د. إسماعيل القيام في جامعة فيلادلفيا الذي راجع الكتاب تدقيقًا وتحقيقًا، ود. حسن ناظم الذي قرأ فصول الكتاب وقابسني في مواطن كثيرة مقابسات دفعتني إلى معاودة النظر في بعض القضايا، ود. ضياء الكعبي في جامعة البحرين التي كان لأفكارها أثرٌ نافعٌ في مراجعة بعض المسائل، والباحث عمر خليفة في جامعة كولومبيا في نيويورك الذي أفدت بمحاورته وأفكاره الدقيقة. كما

أشكر د. لؤي خليل في جامعة دمشق ود. يوسف أبو ليلى في جامعة فيلادلفيا لما زوداني به من كتبٍ مفصلية أفدت منها في إنجاز هذا الكتاب.

إنّ ما أطمح إليه، في هذا الكتاب، أنْ أكون قد أصبتُ هدفي المتمثّل في الكشف عن ملامح خطاب الجنس في الأدب العربي القديم من أجل فهم طبيعة الجنسانيات وطرائق العلماء والكتّاب والمفسرين والفقهاء في التعامل معها ومعالجتها وإدراك خصائصها بعيدًا عن الانغلاق والجمود والتأثيم والتحريم.

الفصل الأوّل

خطاب الجنس: المفاهيم والتصوّرات

المبحث الأوّل

البساط النظريّ

I. الخطاب: المفاهيم والمقاصد

يُعدُّ الخطاب Discourse واحدًا من أبرز المصطلحات المعقّدة التي ظهرت في مرحلة ما بعد البنيوية .Post - Structuralism وتعود أسباب تعقّده إلى كونه يحيل على جملة من المفاهيم ومجموعة من المقاصد، فهو، في واحد من أبرز حدوده المفاهيمية، يحيل على اللغة بوصفها نظامًا تواصليًا خلافًا للنصّ Text الذي تتحدد اللغة فيه بوصفها نظامًا مُجرّدًا من علاقات التواصل والتفاعل الخارجيين. وهو في أحد حدوده الأخرى يقترن بالحجم والحيّز الذي يحتلّه في الزمن والمكان، فالخطاب أطول من النصّ وأشدّ منه تعقيدًا من حيث إنه يحيل على علاقات تتجاوز البنية اللغوية المجرّدة[1].

(1) انظر: محمد عناني، **المصطلحات الأدبية الحديثة: دراسة ومعجم إنجليزي ـ عربي**، مكتبة لبنان ناشرون والشركة المصرية العالمية للنشر ـ لونجمان، ط1، 1996، ص 19. و: ميجان الرويليّ وسعد البازعيّ، **دليل الناقد الأدبيّ: إضاءة لأكثر من سبعين تيارًا نقديًّا معاصرًا**، المركز الثقافي العربي، ط3، 2002، ص 155 ـ 157.

وسوف تتشعبُ مقاصد مفاهيم الخطاب باختلاف الحقول المنهجية التي تشتغل فيها المفاهيم؛ فالخطاب في حقل اللسانيات Linguistics، كما يرى مايكل ستابز Michael Stubbs في كتابه «تحليل الخطاب»، يرادف الكلامَ المنطوق، وتمظهرَ تراكيب اللغة الفعليّ. ويميّز ستابز بين الخطاب والنصّ من حيث المستويان؛ السطحيّ، والداخليّ. فالنصّ بنية لغوية مجردة تتسم بتماسك المستوى السطحيّ في حين أنّ الخطاب يتجاوز البنية اللغوية المجرّدة إلى الدلالات الماثلة التي يحكمها تماسك المستوى العميق. ليس هذا فحسب بل إنّ دلالة الخطاب تتضمن التواصل اللغويّ بين المتحدث والسامع بوصف الخطاب نشاطًا بين الأشخاص تتحدد وظائفه وأشكاله استنادًا إلى الغايات الاجتماعية والأهداف الثقافية والوظائف المعرفية التي يسعى إلى إنجازها، في حين أنّ دلالة النص تقتصر على التوصيل اللغويّ بصرف النظر عن الشكل الذي يتشكّل النص من خلاله، مما يعني أنّ النصّ رسالة مُجرّدة[2].

أمّا الخطاب في حقل السّرديات Narratologia فيرتبط بمستوى التعبير Expression Plan الذي يقابل مستوى المضمون Content Plan، ويقابل القصّة Story، فالخطاب السرديّ (أو القصصيّ) هو الآلية والطريقة التي تُقدّم فيها القصّة[3].

لكنّ ما يمكن أنْ يُميّز الخطاب عن النصّ مستوياتُه التداوليةُ

(2) انظر: **المصطلحات الأدبية الحديثة: دراسة ومعجم إنجليزي ـ عربي**، ص 115 ـ 116.

(3) انظر: جيرالد برنس، **قاموس السرديات**، ترجمة: السّيد إمام، ميريت للنشروالمعلومات، ط1، القاهرة، 2003، ص 48. و: سعيد يقطين، **تحليل الخطاب الروائيّ: (الزمن ـ السّرد ـ التبئير)**، المركز الثقافيّ العربيّ، ط3، 1997، ص 28 ـ 40.

Pragmatics Levels المتمثِّلةُ في: المقاصد Intentions، والوظائف Functions، والسياق Context، والعلاقات Relations، والإحالات References[4].

أما النصّ فمعاييره سبعة هي: التماسك الداخليّ Cohesion، والاتّساق Coherence، والقصد Intentionality، والقبول Acceptability، ومراعاة مقتضى الحال Situationality، والإخبار Informativity، والتناص Intertextuality[5].

بيد أنّ مقاصد الخطاب ودلالاته ستمتدُّ من آفاقها اللسانيّة والتداوليّة إلى آفاق ثقافية ترتبط بالأنظمة التي تتيح إنتاجَ المعرفة وتداولَ مكوناتها، وهيمنةَ مفاهيمها، وبهذا المعنى فإنّ الخطاب يصعب تحديد مفهومه؛ لأنه أساس الفعل الثقافيّ[6].

وسوف يتخذ الخطاب مع الفيلسوف الفرنسيّ ميشيل فوكو Michel Foucault مدىً جديدًا وأبعادًا إضافيّة، فالخطاب يرتبط بسجلّات المجتمعات وأنظمتها ومعارفها وشرائعها ومواقفها، وبهذا المعنى فإنّ الخطاب ليس عنصرًا شفّافًا أو محايدًا، علاوة على عدم القدرة على اختزاله إلى بنية واضحة؛ إنه ليس «ما يترجم الصراعات أو أنظمة السيطرة، لكنّه ما نُصارعُ من أجله، وما

(4) انظر: ج.ب. براون و ج. يول، **تحليل الخطاب**، ترجمة وتعليق: محمد لطفي الزليطنيّ ومنير التريكيّ، منشورات جامعة الملك سعود، ط1، 1997، ص 35، 36، 39.

(5) انظر: **المصطلحات الأدبية الحديثة: دراسة ومعجم إنجليزي ـ عربي**، ص 116. و: رولان بارط، **درس السيميولوجيا**، ترجمة: ع. بنعبد العالي، ط 2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1986، ص 60 ـ 67.

(6) انظر: هيدن وايت، **ميشيل فوكو**، ضمن: «البنيوية وما بعدها»، تحرير: جون ستروك، وترجمة: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة (206)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996، ص 114.

نصارعُ به، وهو السّلطةُ التي نحاول الاستيلاء عليها»[7].

لقد أسهم فوكو في نقد العقلانية الغربية من خلال تحليل خطاب تاريخ الأفكار وهو الحقل الذي يرى فيه نسقًا مُتعاليًا (Transcendental) على المعرفة. إضافة إلى كشف الهيمنة التي تحاول السلطة فرضها باحتكارها الحقيقة، وقد قادته هذه الفرضية إلى الوصول إلى نتيجة مفادها أنّ السلطة شأنها شأن المقولات التاريخيّة المتعالية على الوعي والحقيقة معًا. وبهذا المعنى فإنّ دراسة الخطاب تعني كشف المضمر والمقصيّ تمهيدًا لنقد المتعاليات التي تمّ تأسيسها في الزمن والتاريخ، فالخطابات السائدة هي الخطابات المُقرّة من قبل أنظمة المراقبة والمعرفة التي تدّعي امتلاك المعرفة والحقيقة اللتين تغدوان بمرور الزمن خطابًا متعاليًا على المعرفة؛ نظرًا لعدم القدرة على التشكيك به أو تحليله. وفي هذا السياق يوظّف فوكو مصطلح تحليل الخطاب Discourse Analysis معتمدًا على مبادئ اللسانيات وآلياتها التحليلية، ورغم أنه يوظّف مفهوم البنية في تحليل الخطاب إلاّ أنه تمكّن من تطوير قوانينها بعد أنْ أقصى من التاريخ مفاهيم التواصلية والاستمرارية والتتابع؛ ذلك أنّ دراسة المعرفة، بنيويًّا، لا تستقيمُ في تتابعها التاريخيّ، كما أنها لا تستقيم كعلم مقارن، يبحثُ في تمايز العلوم في مسارها التكوينيّ، بل تتمّ هذه الدراسة وفقًا لقواعد بنية تاريخ العلوم الخفيّة[8].

(7) ميشيل فوكو، **نظام الخطاب**، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007، ص 9.

(8) انظر: عبد الرحمن التليليّ، **فوكو: الحفريات منهجٌ أم فتحٌ في الفلسفة؟**، مجلة عالم الفكر، م30، ع 4، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2002، ص 22.

ورغم انحياز فوكو لمفهوم البنية إلاّ أنه تمكّن من مجاوزتها عندما رفض مبدأ انغلاقها، وراح يكشف عن التحوّلات والعلاقات والإحالات التي يستدعيها الخطاب ويحجبها. فالخطاب جهاز معرفيٌّ مخاتلٌ؛ فهو يوهم باستقلاله النسبيّ وحضوره الراسخ وحقيقته المطلقة نظرًا لامتلاكه شروطًا بنيويّةً ذاتيةً ومكوّناتٍ ماديةً متميّزةً عن غيرها. ويمنح توافرُ هذه الشروط الخطاب خصوصية في التداول ووجودًا في الزمن وحضورًا في الوعي. لذلك يتعيّن على دارس الخطاب ومُحلله أنْ يبحث في وظائف الخطاب وأهدافه مستقلاًّ عن المقاصد والسياقات من ناحية ومتصلاً بالسياقات والإحالات من ناحية أخرى. إنّ دراسة الخطاب تقتضي، حسب فوكو، ربطه بعوامل خارجية ترفده وتؤسّس وظائفه مثل الأنظمة الاستراتيجية التي تتخفّى داخل النسق(9).

وإضافة إلى ذلك يستدعي الخطابُ المؤسسةَ التي تتبناه وتروّجه وتفرضه وتقوده ضمن منظومة مفاهيمية تُجسّدُ سلطة وإرادة قادرتين على الهيمنة؛ ذلك أنّ الخطاب لا يندرج في الواقع بدون إرغام وإكراه وعنف. كما أنّ سيادة الخطاب ترتبط بالجهة التي يصدر عنها ويمثّل توجّهاتها؛ فالخطاب ليس إلا تعبيرًا عن إرادة جماعة تسعى إلى فرض خبراتها وتصوّراتها بما تتمتع به من حضور وسلطة، وفي هذا السياق تنشأ الرغبة في المماهاة بين السيطرة والإخضاع من جهة والادّعاء بامتلاك المعرفة والحقيقة من جهة أخرى. إنّ الخطاب

---

(9) انظر: انظر: محمد علي الكبيسيّ، **ميشال فوكو: تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد**، ط1، دار سراس، تونس، 1993، ص 18.

يُجسّدُ ذاتًا جمعيّةً تسعى إلى إحراز موقع في الوجود والعالم والثقافة ضمن صراع معرفيٍّ يقوم على الإبعاد المستند إلى دعامة مؤسسية مدعومة اجتماعيًّا ومعرفيًّا وإيديولوجيًّا ولوجستيًّا[10].

ولمّا كانت غايةُ الخطاب تحقيقَ غايته القصوى المتمثّلة في أنْ يُصبح «إرادة حقيقة» فإنه سيكون مُلزمًا باللجوء إلى تدابير معرفية، والاستناد على دعائم ونفوذ يميلان إلى ممارسة الضغط على الخطابات الأخرى وإقصائها. علاوة على سعيه الدؤوب إلى الهيمنة على المنظومات والمفاهيم السائدة من خلال إعادة توصيفها وتعيينها بما ينسجم مع أهدافه وغاياته[11].

ويتأسس الخطاب على الاختراق والاختزال؛ فهو يسعى إلى اختراق المنظومات السائدة واختزال مفاهيمها وتصوّراتها لتصبح أكثر عمقًا وأقل قابلية للإحاطة. وتوفّر هذه الطريقة للخطاب فرصة ادّعاء «إرادة المعرفة» واحتكارها على اعتبار أنّ الحقيقةَ محجوبةٌ ومكتومةٌ ومُصادرَةٌ. ولكنّ الخطاب وهو يقومُ بهذا الادّعاء فإنه يُمارسُ حجبًا وكتمًا وإزاحةً؛ ذلك أنّ السلطة التي يدّرعُ بها تتمتع برصيد هائل من القوّة والهيمنة[12].

إنّ دراسة الخطاب وتحليله يستوجبان تحريره من الرغبة، وتخليصه من السّلطة اللتين تحققان سيطرته وهيمنته. ويندرج في هذا السياق كشف الآليات السلطوية المتغلغلة في الأصوات والمفاهيم

(10) انظر: **نظام الخطاب**، ص 11 ـ 12، 14.
(11) انظر: نفسه، ص 15.
(12) نفسه، 15.

تلك التي تجعلها تحتكر الحقيقة وتبالغ في ادّعائها تمهيدًا لتطويقها ومحاصرتها، ذلك أنّ الخطاب، وهو يدّعي احتكار الحقيقة، يحجبُ حقائقَ ويُصادرُ أفكارًا ويُقصي تصوراتٍ لا تنسجم مع إرادة المعرفة التي يسعى إلى ترسيخها تلك المتمثّلة في برامجه السلطوية ورقابته الدائمة وعنفه المتواصل[13].

ولا ينفصلُ الخطاب عن هويّة الذات الجمعية المنتجة له من حيث إنّ هناك خطاباتٍ قُيّضَ لها أنْ تروجَ بفعل سلطة الذات الجمعية المُنتجة وهيمنتها المعرفية والسلطوية في حين أنّ هناك خطاباتٍ تمت مُصادرتها؛ لأنّ أصحابها لا يتمتعون بسلطة تمنحهم حقّ سرد خبراتهم وتنصيص تجاربهم في الوجود تمهيدًا لتحويلها إلى تجربة معرفية. وعلاوة على ذلك فإنّ حضور الخطاب اللامتناهي في الزمان، وتكرار دورانه يكشف عن السلطة التي تتمتع بها الذات الجمعية وقدرتها على إنتاج السياسات الكفيلة بتحويله إلى حقيقة ثابتة ومعرفة راسخة لا تكفّان عن الحضور والتَّرداد والتداول في مؤسسات الأفكار شرحًا وتعليقًا وتأويلاً[14].

ولا يؤكّد الخطاب احتكار الحقيقة والمعرفة فحسب بل إنه يتخذ صفةَ التجدد والراهنيّة وتعدد المعنى، لذلك فهو لا يكفّ عن الإشارة إلى امتلاكه الإضمار والثراء والخفاء وهي مكوّناتٌ تكفلُ له حضورًا وتأويلاً لا ينضبان ولا ينفدان. وتندرجُ في نظام السيطرة الخطابية إحالةُ الخطاب إلى المؤلّف المتمتع بفاعلية تاريخية ومعرفية

(13) نفسه، ص 16.

(14) نفسه، ص 17 ـ 18.

قادرة على منح المفاهيم الوحدة، والتماسك، والانسجام، والترابط، والاندراج في الواقع عبر نظام تمثيليّ يختزل التجارب والخبرات في إطارٍ واحد[15].

وحتى يكتسب الخطابُ شرعيةً معرفية فإنه يعزّز مفاهيمه من خلال تقنيات وأدوات مفاهيمية، وعلامات مرافقة. فالهدف من الخطاب أنْ يفرض سيطرة على جمهور المتلقين، وأنْ يحظى بالتداول في المجتمع، وأنْ يحضر في فضاء المعرفة، ولايمكن لهذه الأهداف أنْ تتحقق إلا بعد أنْ يخضع الخطاب لقواعد التسنين دون أنْ يَحُولَ ذلك من تفكيك مبدأ مراقبة عملية إنتاج الخطاب، بمعنى ضرورة الوعي بأنّ الخطاب قد تمّت المصادقة عليه بعد أنْ خضع لمبدأ مراقبة عملية إنتاج الخطاب التي تُعيّنُ حدوده وتُشكّلُ هويّته ببعث قواعد إنجازه وقوانين حضوره[16]. إنّ لمؤسسة إنتاج الخطابات وإنجازها شروطًا تصدرُ عنها، ومرجعياتٍ تتحكم فيها، بيد أنّ كشف هذه الشروط والمرجعيات لا يتوقّف عند أدوارها في إنجازه وتسنينه والاعتراف به بل يجب أنْ يشملَ البحثَ في قوانين هذه المؤسسة الإرغامية وشروطها التداولية[17].

ومن الثابت أنّ مؤسسة إنتاج الخطابات تفرضُ شروطًا وقواعدَ وإكراهاتٍ وتشريعاتٍ على الراغبين في تأسيس الخطاب وإنجازه، ويعتمدُ الأمرُ على الحقل الذي ينتمي إليه الخطاب المرغوب في

(15) نفسه، ص 20 ـ 21.
(16) انظر: نفسه، ص 27.
(17) نفسه، ص 27.

تأسيسه؛ فبعض مناطق الخطاب يحظر ولوجها على ذوات لا تحظى بالقبول والموافقة من لدن مؤسسة الخطاب، وبعضها مُحاطٌ بالمنع، وبعضها الآخر مفتوح ويُسمح للذوات بإنتاج الخطاب والمساهمة في تفعيله دون قيد أو شرط. وبعبارة أخرى فإنّ ظهور الخطاب يخضع لاندراج الذوات المؤسسة له في سياق سياسات الخطاب التي لا تنفصل عن السلطة ومرجعياتها الاحتكاريّة والرقابية والإرغامية[18].

ويعتمدُ انتشارُ الخطاب ورواجه على الإطار الموضوعيّ الذي تأتلف فيه الذوات المُنتجة للخطاب، إنها ذاتٌ جمعيّةٌ تعمدُ إلى احتكار الخطاب وامتلاكه وعدم السماح للآخرين بالخوض في مجالاته ظنًّا منها أنها تحافظ على الخطاب وإنتاجه، بيد أنّ هذه الممارسة الاحتكارية تجعل هذه الخطابات تُتُداول في مجال مُغلق فضلا عن أنه يوفّرُ لمنتجي الخطابات سلطة يخشون أنْ يُنازعهم فيها الآخرون ويُجرّدونها منهم[19].

إنّ مجتمع الخطاب المُتمثّل في منتجيه ومُتداوليه يمنحُ أفراده حصانةً وفرادةً وتفوّقًا تتيح لهم الاشتغال ضمن مساحة معرفية معيّنة تمكّنهم من إنتاج المفاهيم المعرفية المرتبطة بنوعٍ معيّن من الخطابات، وسوف تمنحهم هذه العملية الإنتاجية التي يضطلعون بها امتيازًا وتمايزًا عن مستعملي المنظومة اللسانية الذين يتعيّن عليهم استهلاك المفاهيم الخطابية وتداولها بوصفها حقائق مطلقة. ومن أبرز هذه الأنواع الخطابية؛ الخطابات الدينية، والفلسفية، والسياسية التي

---

(18) نفسه، ص28.

(19) نفسه، ص 30.

يُشدد منتجوها على إغلاق دائرة الإنتاج وفتح دائرة الاستهلاك أمام جمهور الخطاب الذي يتعيّنُ عليه الاعتراف بالمفاهيم والحقائق المُنتجة والمُصادقة على الخطاب والاعتراف به والخضوع له. مما يعني أنّ الخطاب يهدفُ إلى تحقيق التّملّك الاجتماعيّ؛ أي إخضاع الذوات والجماعات لمقاصده ومفاهيمه، تمهيدًا لتحقيق منظومة شاملة تضمن انخراط الأفراد والجماعات فيها. بل إنّ الأمر يتسع ليتجاوز تأمين انخراط الأفراد وإخضاع الجماعات إلى العمل على إنتاج جهاز لمراقبة الخطاب؛ ذلك الجهاز الذي سيهتمّ بدراسة تلقي المستعملين لشكل منطوق الخطاب ومضمونه فقط دون السماح بالمساس بالذوات المُتكلّمة المُنتجة له[20].

وسوف يتعيّنُ على دارس الخطابات تحريرها من القراءات السلطويّة، والرقابة الدائمة، فحيثما يكون السّكون يوجد خطابٌ مُصادرٌ ومقموع. كما أنّ الشقوق البسيطة تنفتح على فُسَح مترامية من الوجود المُظلم الذي ينمّ على ركام معرفيّ شاسع وممتدّ، وفي هذه اللحظة المعرفية تتجلّى قَبَساتُ الخطاب؛ فالهامش هو اللا مقروء، وإنّ عدم قراءته أمرٌ بالغ الدهشة والقسوة؛ لأنه يعرض أسباب عدم قراءته والعوامل التي أدّت إلى إقصائه. فالإقصاء Exclusiveness هو القيمة التي يسعى ميشيل فوكو إلى كشفها؛ لتغدو الكتابةُ بحثًا ودهشة وسخرية مريرة من اللامفكّر به[21].

(20) نفسه، ص 31 ـ 32.

(21) انظر: ميشيل دوسترتو، **ضحك ميشيل فوكو**، ترجمة: كاظم جهاد، مجلة الكرمل، ع 54، ص 209. وتجدر الإشارة إلى أنّ المفكّر محمد أركون قد استثمر مصطلح «اللا مفكّر به» لدراسة بنية السلطة في التراث العربيّ والإسلاميّ.

إنّ البرهنة على فصام العقل المعرفيّ هو المجال الذي يسعى فوكو إلى إثباته وكشفه، فسياسات العزل والاستبعاد التي كانت تنتهجها المجتمعات والحكومات الغربية لإقصاء المرضى والمجانين والمجرمين والمنحرفين قادت فوكو إلى البحث في الذاكرة والأرشيف والسّجلاّت عمّا يكشف عن قوانين الاستبعاد والعزل والإقصاء تمهيدًا للبرهة على أنّ الحضارة الغربية قد استحدثت قوانين الاستبعاد والنفي والإقصاء لإخفاء جرائمها وتسويغ ما قامت به من تصفيات جماعية. وقد قادت هذه التصورات فوكو إلى نتيجة مفادها؛ أنّ العلوم والمظاهر العقلانية، بدءا من ديكارت، لم تقم إلاّ باستبعاد المعارف والتصوّرات اللاعقلانية منذ أقصى العصور، بيد أنّ العقل الغربيّ قد انعطف في مسيرته، وارتدّ على بنيته اللاعقلانية وأنشأ تجاوزاتٍ لا عقلانيةً باسم العقل نفسه، لذلك يتعين على مُحلل الخطاب أنْ يُفككَ ادّعاءات العقل والممارسات التي اقترف باسمها اللاعقلانية[22].

II. تحليل الخطاب: الرؤية والمنهج

تكمن خصوصيةُ تحليل الخطاب في كونه يُقيمُ «**في مُفترقِ العلوم الإنسانيّة**» الأمر الذي يجعله عُرضةَ عدم الاستقرار والتحوّل المستمر؛ فعلاوة على أنّ المشتغلين في تحليل الخطاب ينتمون إلى حقول معرفيّة متنوّعة تمتدُّ من علم الاجتماع إلى علم النفس

(22) انظر: محمد علي الكردي، **نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ت.ط، ص 10. و: عبد العزيز العيادي، **ميشيل فوكو: المعرفة والسلطة**، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 22.

والأنثربولوجيا واللسانيات فإنّ هناك تياراتٍ واتجاهاتٍ متنوّعة داخل هذه الحقول مما يجعل من اكتشاف قوانين تحليل الخطاب وغاياته وأهدافه أمرًا بالغ الصعوبة والتعقيد(23).

وبما أنّ الخطاب، موضوعًا ومكوناتٍ، ينطوي على هذا التعقيد والأهمية؛ فإنّ ميشيل فوكو يستند، في سبيل تحليل الخطاب، إلى تراث البنيوية(24) مسوّغًا انحيازه لها بكونها تتمتع بقدرة فائقة على تحليل الرّكام الوثائقيّ المتمثّل في جملة الخطابات المُستبعدة والأرشيف الأسود الذي يبرهن على تورّط البشرية والعقلانية في انتهاكات كبرى تفضحُ الادّعاءات التي يزعمها تاريخ الفكر. ويؤكّد ميشيل فوكو أنّ انحيازه للبنيوية ناجم عن حجم المبادئ التي تزوّد بها الدارس، فضلا عن قطيعتها مع المناهج المنفعية السياقية التي تنطلق من موجّهات أيديولوجية تصادرُ الوعي والحقيقة. وفي الوقت نفسه فإنّ فوكو يشجبُ الذاتيةَ التي تُعززها البنيوية في نفوس أتباعها؛ إذ تبدو فكرةُ النسق رهينةَ جملة القوانين والعلاقات التي يرصدها الباحثون(25).

---

(23) انظر: دومينيك مانغو، **المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب**، ص 10 ـ 11.

(24) كان فوكو يرى أنّه لا يستحقُّ لقبَ البنيويّ الذي منحه له المثقفون الفرنسيون، وكان يعتقد أنّ صفة بنيويّ رفيعةٌ جدًّا، وتزيده شرفًا، لكنّه لا يستحقّها. كما كان ينكر وصف البنيوية الذي يلحق بأعماله. انظر: أديث كيرزويل، **عصر البنيوية: من ليفي شتراوس إلى فوكو**، ترجمة: جابر عصفور، ط1، دار آفاق عربية، بغداد، 1985، ص 112. و: هيدن وايت، ميشيل فوكو، ضمن كتاب: **البنيوية وما بعدها: من ليفي شتراوس إلى دريدا**، تحرير: جون ستروك، ترجمة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1996، ص 113.

(25) انظر: أوبير دريفوس وبول رابينوف، **ميشيل فوكو: مسيرة بنيوية**، ترجمة: جورج أبي صالح، مراجعة: مطاع صفديّ، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، ص 12، 22.

إنّ فوكو يقطع مع الفرضيات البنيوية التي تنتهي بمركزية العقل؛ بيد أنّ ممارسته تستند على مبادئ بنيوية تسعى إلى كشف الاستراتيجيات وتحليل القصيّ والغامض والمصادر تمهيدًا إلى إدانة الكلام والوضوح والتمركز، وفضح استراتيجيات السلطة التي تهيمن على مجمل الفعاليات والأنشطة الفكرية.

والبنيوية، كما يفهمها ميشيل فوكو، نظامٌ مُعقّدٌ من المبادئ يُعيدُ بناء مفاهيمه في كلّ محاولة يصل فيها إلى مرحلة التمركز. إنّ البنيويةَ ليست ممارسة ميكانيكية هدفها كشف العلاقات والبنى والثنائيات، وإنما هي حركة متحوّلة من البحث والانفتاح الدؤوبين على حقول المعرفة المتنوعة، ولعلّ في هاتين الصفتين ما يمنحها الطابع اللمّاس حيث قدرتها على ملامسة المعارف كلها(26).

ويحتل مفهوم التمثيل Representation موقعًا مركزيًا في نظرية تحليل الخطاب، ويُقصدُ بهذا المفهوم سعي المتكلم (مفردًا كان أم جماعة) إلى تدشين خطاب عبر استعمال العلامات اللغوية، مما يعني أنّ الخطاب ليس إلاّ سلسلةً من التمثيلات المتكررة التي تسعى إلى إبراز تمثيل مركزيّ. وبناء على هذا التصوّر فإنّ تحليل الخطاب ينشغل بتحليل قيم الخطاب التمثيلية وكشف مرجعياتها وآلياتها(27).

بيد أنّ امتداد العلامات والتمثيلات في حقول متعددة يُعقّدُ من فعل التحليل بعد أنّ مورست على المعرفة عملياتُ تحقيب وتقسيم

(26) انظر: ميشيل فوكو، **البنيوية والتحليل الأدبيّ**، مجلة العرب والفكر العالميّ، ع1، يصدرها مركز الإنماء القوميّ، بيروت، 1988، ص 16.

(27) See: Michel Foucault, *The Order of Things An Archaeology of the Human Sciences*, Vintage Books Edition, New York, 1994. p 65.

أفضت إلى تجزئة المعارف وفصلها وإخضاعها إلى سيرورة تاريخية مُفتعلة. وحسب ميشيل فوكو فإنّ على تحليل الخطاب أنْ يرفضَ التقسيمات والتنميطات القائمة بين حقول المعارف؛ ذلك أنها تؤدي إلى الفصل بين الموضوعات، وتعزز استقلالية الحقول، وتجذّرُ انفصال المفاهيم وتباعد بعضها عن بعض. لذلك ينبغي على مُحلل الخطاب عدم الركون إلى التمييزات القائمة بين أنماط الخطاب الكبرى، والأشكال السردية التي تبدو، للوهلة الأولى، متعارضة ومُتشاكلة مثل التاريخ والسرد، والعلم والأدب، والدين والفلسفة. وهذا يعني أنّ الثورات العلمية والنزعة التجريبية اللتين حققهما الغرب بدءا بمنتصف القرن التاسع عشر وانتهاء بالقرن العشرين تُجسّدان بؤسَ العقلانية التي ادّعتها لنفسها[28].

وكما أنّ حقول المعرفة متواشجةٌ ومُتّسقةٌ فإنّ مجتمع الخطاب يسعى إلى تمثيل نفسه بوسائل متنوّعة، وطرق متباينة مُستمدّة من معارفَ متعددة، الأمر الذي يتيحُ للخطاب الانتشار في مساحات تمثيلية واسعة. ولعلّ قدرة الخطاب على تقديم نفسه بوصفه حقيقة ثابتة ونهائية، والتسللِ من أضيق المساحات وأوسعها في آنٍ واحد عائدٌ إلى مرونة آلياته، وفعّالية طاقته، وخصوبة إحالاته الأمر الذي يعني أنه لا وجود لخطاب يتمتع باستقلالية مُطلقة بل إنّ فرضية الخطاب تتأسس على كونه متغيّرًا ونسبيًّا؛ إنه عالم لا يُطابقُ نفسه؛ لأنه ناشئٌ في حقل خطابات مُتشابك ومُترافد[29].

---

(28) انظر: **حفريات المعرفة**، ترجمة: سالم يفوت، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 1987، ص 22.

(29) انظر: نفسه، ص 32.

وسوف ينشغل تحليل الخطاب بتحليل الخطابات التي تبدو بديهيّة، ذلك أنّ الخطابات التي تحقق إجماعًا وحضورًا هي الخطابات الأكثر خطرًا ومدعاةً للشكّ والتحليل والكشف والتساؤل؛ لأنها تمكّنت من الحصول على الاعتراف بعد أنْ خضعت لقواعد التسنين. لكنّ ذلك كله لا ينبغي أنْ يصرف نظرَ المُحلل عن التواطؤات التي مهّدت لولادة قواعد تسنين الخطاب[30].

بيد أنّ تحليلَ الخطاب لا ينصرفُ إلى كشف الوشائج والصلات التي يُقيمها الخطابُ مع غيره، فهذه المُهمّةُ يضطلعُ بإنجازها تاريخُ الفكر، يقول ميشيل فوكو: «أما تحليلُ الحقل الخطابيّ، فيتّجه وجهة أخرى مُغايرةُ، همّه الأساسيُّ هو التعامل مع العبارة كشيء قائم الذات، لا يُحيلُ إلى مستوى آخر، والنظر إلى ما في خصوصيتها وتميّزها كحدثٍ لا أصول له، وتحديد شروط وجودها، وتعيين حدود تلك الشروط بكيفية دقيقة وواضحة أكثر، مع إبراز الترابطات القائمة بين العبارة وعبارات أخرى له صلةٌ بها، والإشارة إلى بعض أشكال التعبير أو الأداء التعبيريّ الأخرى التي تستبعدها وتُقصيها. في تحليل الحقل الخطابيّ، لا يتوجّه الاهتمام، إطلاقًا، إلى البحث خلف ما هو ظاهرٌ، عن الثرثرة شبه الصامتة لخطاب آخر، بل إلى إظهار لماذا صعب عليه أنْ يكون غير ما كان، وكيف ينفرد بذلك الحقّ عن غيره من الخطابات الأخرى، ويتميّز عليها باحتلال مكانة لا يقدرُ أيّ خطاب آخر أنْ يشغلها»[31].

---

(30) انظر: نفسه، ص 23.

(31) نفسه، ص 27.

وخلافًا لتاريخ الفكر الذي يسعى إلى كشف وشائج الخطاب وصلاته بغيره فإنّ تحليل الخطاب يستدعي استحضار المستويات العميقة وتخيّلها؛ لأنّ هناك أجزاء خطابية خفيّة تتمنّع عن الظهور والانكشاف طالما أنّ الخطاب لا يُحيلُ إلى حضور بعيد للأصل وإنما إلى حضورٍ لا أصل له[32]. وبعبارة أخرى فإنّ تحليل الخطاب لا يستهدفُ البحث في الخفيّ والمستتر بل إنه يسعى إلى إظهار عدم حضور المستويات والدلالات خلافًا لما تظهر عليه فضلا عن مكامن فرادة دلالات الخطاب قياسًا بالخطابات الأخرى التي لا تستطيع تأدية الدلالات نفسها[33].

إنّ لجوء تحليل الخطاب إلى عزل بعض الوحدات والوقائع الخطابية لا يعني إعادة فصل الخطاب عن وشائجه وارتباطاته بل يعني ذلك وصف مجموع علاقات الخطاب الداخلية والخارجية وتنظيمها وجعلها قابلة للوصف؛ من أجل الكشف عن القوانين التي تجعل الخطابَ حقلاً لإنتاج المعرفة[34].

ويتعيّنُ على تحليل الخطاب الكشفُ عن القواعد التي تسمح، في زمن ما، بإمكانية ظهور موضوعات أساسيّة تشكّلُ مادّة رئيسية في تشكيل الخطاب[35]. وبمعنى آخر فإنّ من الخطأ الجسيم البحثَ عن المبادئ والمكوّنات التي تُميّزُ هويّة خطاب من خلال النظر في قيمه ومضامينه الفكرية بل إنّ من الضروريّ البحثَ عن تلك

(32) نفسه، ص 25.
(33) انظر: نفسه، 27.
(34) انظر: نفسه، ص 29 ـ 30.
(35) نفسه، ص 22.

المبادئ والمكونات التي تتضّمنها إحالات الخطاب ومناطق تبعثره المختلفة تلك التي تُعبّرُ عنها إمكانات الخطاب المتنوّعة المتمثّلة في بعض الأفكار والموضوعات الموجودة سلفًا، وإحياءَ استراتيجيات متعارضة، والقيامَ بأدوارٍ مختلفة استنادًا إلى ذات المفاهيم المحددة خطابيًّا. وبدلا من البحث في مضمون الخطاب وموضوعه الفكريّ المحوريّ، واستمرارِ حضور أشكاله عبر الزمن، وتعقّبِ جدل صراعها؛ لإبراز سمات كلّ مجموعة من عبارات الخطاب فإنّ على تحليل الخطاب الانشغال بتحديد حقل المُمكنات الاستراتيجية[36].

ويعني تحديد حقل الممكنات الاستراتيجية خرقَ صفات الإحكام والاتصال والبناء والتّراص التي يُظهرها الخطاب، والبحثَ عن قوى التداخل وعوامل التشابك وفواعل الإحالة التي تُعينُ على اكتشاف الثغرات والفجوات والاختلافات والفوارق والاستبدالات والتحوّلات التي تُعدُّ مصدرَ إحكام الخطاب وبنائه واتصاله[37].

ويمكّنُ هذا الفعل ذو الطبيعة الأركيولوجية مُحلِّلَ الخطاب من كشف التعابير المتباينة والوظائف المتغايرة والدلالات المتشاكلة والإحالات المتعارضة التي لا يُمكن أنْ تتآلف وتترابط وتتعايش لتكوّنَ خطابًا مُنسجمًا وتبلورَ نصًّا كبيرًا دون تدخّل إرادة الأفراد وسلطة الجماعات والاتفاق عليها[38].

---

(36) نفسه، ص 36.

(37) نفسه، ص 37.

(38) نفسه، ص 37.

إنّ ميشيل فوكو يرفض الاعتراف ببناء الخطاب واتصاله وإحكامه رغم إدراكه العميق أنّ الخطابات قد نجحت، عبر التاريخ، في البرهنة على الاتصال والإحكام والثبات مما يدفعه إلى التساؤل عن عوامل الاتصال والإحكام والثبات، وسوف يقوده هذا التساؤل إلى البدء في مناقشة المفاهيم التي تعتمد عليها الخطابات ليُقرر أنّ الخطابات لا تستمدّ ثباتها وإحكامها وبناءها واتصالها من جملة المفاهيم المحددة؛ لأنّ تحليل الخطاب يُصادفُ مفاهيم تختلف في بنيتها، وحسب قوانين استخدامها، مما يمنحها صفات التنافر والتنابذ، ويجعلها غيرَ مهيّأة للانسجام والتعايش ضمن بناء منطقيّ. كما أنّ تماسك الخطابات وإحكامها لا يرجع إلى بقاء أفكار الخطاب الحيوية ومضامينه المحورية وموضوعاته الفكرية واستمرار دورانها وحضورها في الزمان وتحقيقها الاستجابة والتلقي؛ لأنّ التاريخ قد أثبت أنّ هناك استراتيجيات متباينة تسمح بتنشيط أفكار وموضوعات ومضامين محورية متناقضة فضلا عن إساءة استعمال هذه الأفكار والمضامين وتوظيفها لصياغة خطابات مُتناقضة[39].

إنّ على تحليل الخطاب، إذا ما أراد أنْ يصل إلى غاياته المعرفية، أنْ يُفلت من هيمنة الخطاب وسطوته؛ بأنْ يتساءل عن وجاهة إحكام الخطاب، وكشف زيف ادّعائه الكامن في إصراره على الاتصال والبناء، وضرب معقوليته المزعومة وعلميته الموهومة، وذلك لا يتحقق إلاّ برصد تبعثرات الخطاب ووصف نظام تبعثره بدل

(39) نفسه، ص 37.

تسويغه بالبحث عن وسائله الحجاجيّة وإبراز مواطن اتساقه وانسجامه تمهيدًا لوصف بنيته الداخلية[40].

إنّ وصف نظام تبعثر الخطاب سيفضي، بالضرورة، إلى تحديد التشكيلات الخطابية وتعيين قواعدها المتمثّلة في الموضوعات، وطرق التعبير وصيغه، ومفاهيمه واختياراته الفكرية التي تمنح الخطاب شروط الوجود والاختفاء والتحوير والانتشار[41].

ويتعيّنُ على تحليل الخطاب حصر الموضوعات، ومراجعة القواعد التي تمّ على أساسها فرزُ الموضوعات وتعيينها. فضلا عن كشف المنظومة غير الاستنباطية التي سمحت بعرض الموضوعات وتعاقبها تمهيدًا لتصبح حقلاً لإنتاج المعرفة[42].

ومن أجل أنْ يحقق تحليل الخطاب هذه الغاية فإنّ عليه أنْ يسيرَ في ثلاث خطوات:

● **الأولى: رصد المساحات الأولى لانبثاق الموضوعات**؛ وذلك بإبراز المكان المتوقّع الذي ولدت فيه الموضوعات، ويندرج في هذه الخطوة كشف الآليات التي تشكّلُ مفاهيم الموضوعات النظرية. ليس هذا فحسب بل إنّ انبثاق الموضوعات يرتبط بطبيعة المجتمعات، وسياقاتها الحضارية، وظروفها الموضوعية، ومكوّناتها المعرفية، والعصور التي شهدت بروزها. وهذا يعني أنّ الظروف التاريخية وأحوال العصر التي تشكّلت فيه الموضوعات الخطابية

(40) نفسه، ص 37.
(41) نفسه، ص 37.
(42) نفسه، ص 40.

على قدر بالغ من الأهمية؛ ذلك أنها قادرة على منح الموضوعات صفة الخطاب[43].

● **الثانية: تصنيف مراتب التعيين ومعاييرها**؛ فعلى تحليل الخطاب أنْ يتحققَ من المعايير التي تمّ على أساسها تعيين الموضوعات، وأنْ يصدر عن تشكيك في هذه المعايير؛ لأنّ مجتمع الخطاب بامتلاكه القدرة على تعيين الموضوعات، وتحليل مكوناتها، وتقديم أمثلتها يجعله قادرًا على السيطرة على الحالات والعينات نتيجة ما يتمتع به من معرفة وسلطة تؤهلانه لإصدار الأحكام وإطلاق القرارات. وبالجملة فإنّ مراتب تعيين الموضوعات لا تختلف باختلاف موضوع الخطاب بل إنها ترتبط بالسلطة التي تتولى إصدار الأحكام وإطلاق القرارات وتعيين الحدود وإنتاج القواعد. مما يعني أنّ مجتمع الفقهاء، أو القانونيين، أو الأطباء، أو اللغويين، أو النقاد يتمتع بسلطة رمزية تخوّله الانتقاء، والاستبعاد، والقبول، والرفض الأمر الذي يقود إلى مساءلة مرجعيات هذه المجتمعات وانتماءاتها[44].

● **الثالثة: حواجز التمييز والفرز**؛ ينبغي على تحليل الخطاب التصدّي للقواعد والأحكام والحدود والشرائع والسنن التي يُنتجها مجتمعُ الخطاب في سبيل إحكام منظومته النقدية، وإضفاء الموضوعية على التمثيلات التي يتوسّلُ بها في سبيل شرعنة منهجه. وبعبارة أخرى، فإنه ينبغي تفكيك المحددات التي يلجأ إليها مجتمعُ

(43) نفسه، ص 40.

(44) نفسه، ص 40.

الخطاب وهيآته من أجل فرز عينات الخطاب ومفاهيمه التمثيلية وموضوعاته المعرفية؛ ذلك أنّ تدقيقًا عميقًا في هذه المحددات سيكشف عن خلل فادح وقع فيها وأصاب أدواتها واعترى نسقها، وهو أمر تكاد الخطابات التي تدعي أنها مكتملة ونهائية تنفيه. لذلك يتوجّبُ على تحليل الخطاب رفض ادعاءات الخطابات بالاكتمال والنهائية وعدم التسليم بها؛ «فالخطاب شيءٌ آخرُ تمامًا، غير مجرّد حيّز تودعُ فيه موضوعاتٌ تكونت سلفًا، ويكدّسُ بعضها فوق بعض، كما لو كانت تُسجّل وتدوّن». لذلك لا يمكن القبول بالخطاب؛ لافتقاره إلى الدقة والعلمية والموضوعية، ذلك أنّ التحديدات التي يتناولها تبدو متباينة ومختلفة، ولا تربطُ بينها علاقاتٌ ولا تجمعها صلاتٌ وروابطُ ونواظمُ قابلة للفحص والتعيين. وبقدرِ ما يدّعي الخطابُ من الموضوعية، والعلميَّة، والمنهجيَّة فإنّه يمتلئ بالشقوق، والتبعثر، والانحياز[45].

ويندرج في إطار موضوعات الخطاب علاقاته؛ فالموضوعات موجودة في كلّ مكان وزمان بيد أنّ تمييز العلاقات التي أدّت إلى تنظيم الموضوعات والربط بينها في مستويات الانبثاق والتعيين والتمييز هو الأمر الذي ينبغي على تحليل الخطاب أنْ يلتفت إليه ويتّخذ منه مادة للكشف والتحليل. وبعبارة أخرى فإنّ الشروط التي تتيح ظهور الخطاب، والسياقات التاريخية التي تسمح بتداول موضوعه أو حجب تداوله، وتخوّلُ الأشخاص أنّ يقولوا ما بدا لهم حوله، كلّ ذلك علاوة على الشروط التي تتوافر لانخراط الموضوع

(45) نفسه، ص 41 ـ 42.

في ميدان يرتبطُ فيه مع موضوعات أخرى بروابط ووشائج، وينشئُ معها علاقاتِ تشابهٍ وتباعد وتحوّل مكوّنات لا يمكن فصلها عن الخطاب نفسه[46].

إنّ هذه الشروط والسياقات والعلاقات والوشائج تنشأُ نتيجة تحالفات بين مؤسسات ترعى السلطة وتحتكرها وتتقاسم، فيما بينها، الأدوار والامتيازات، وتتبادل الاعتراف. وبما أنّ لهذه المؤسسات سلطاتٍ ونفوذًا ومصالح تسعى للحفاظ عليها ورعايتها فإنّ العلاقات القائمة بينها والمسيطرة عليها تخضع، بدورها، لـ «تطوّرات اقتصادية واجتماعية وأشكال من السلوك ومنظومات المعايير والتقنيات وأنواع التصنيف، وأنماط التمييز». بيد أنّ هذه التطورات والسلوكات والأشكال ليست معطاة بشكل مباشر في الخطاب، كما أنها غيرُ حاضرة في موضوع الخطاب، بل إنها مُتضمّنةٌ فيه وغائبة عنه؛ إنها لا ترسمُ لُحمة الخطاب «ولا تشكّلُ معقوليته المحايثة؛ وليست تلك الزخرفة الذهنية التي تعاود الظهور كليًّا أو جزئيًّا، حينما نفكّر في حقيقة مفهومه، فهي لا تعرفُ نشأته الداخلية ولا تُحددها، بل تعرف لنا ما يسمح له بالظهور وبأنْ يوجد إلى جانب موضوعات أخرى، ويتخذ موقفًا إلى جانبها وإزائها، وتحدد لنا اختلافه وعدم قابليته لأنْ يردّ إلى شيء آخر، ومغايرته إذا اقتضى الحال»[47].

إنّ علاقات الخطاب لا تقع داخل الخطاب؛ بمعنى أنها لا تربط مفاهيمه وألفاظه بعضها ببعض، ولا تقيم بين الجمل والقضايا بناء

---

(46) نفسه، ص 43 ـ 44.

(47) نفسه، ص 44.

استنباطيًّا واستدلاليًّا أو بلاغيًّا. كما أنها لا تقبع خارج الخطاب؛ فهي ليست علاقاتٍ ترسم حدود الخطاب، وتفرضُ عليه أشكالاً معيّنة، وتلزمه أنْ يتلفّظَ بأشياء ويعبّر عنها. إنّ علاقات الخطاب ووشائجه وسياقاته تقع عند حدود الخطاب؛ في المنطقة التي تُقيمُ تمايزًا بين الموضوعات التي يُتحدّثُ عنها وبين الخطاب الذي يتحدث عن الموضوعات. وبعبارة أخرى فإنّ العلاقات ليست إلا مجموع الروابط التي ينجزها الخطاب فعليًّا عندما يحيلُ ويتكلم عن موضوعه ليتمكن من دراستها وتسميتها وتصنيفها وتفسيرها وتحليلها ورصدها[48].

ولا بدّ من التشديد على أنّ العلاقات الخطابية لا تعني اللغة التي يستخدمها الخطابُ في التعبير عن موضوعه، كما أنها لا تعني تمييز الظروف والعوامل والفواعل التي ينشأ فيها الخطاب وتسهم في ولادته؛ بل إنها الاستراتيجية التي تميّزُ الخطاب بوصفه ممارسة تتيحُ التعبير عن موضوعه.

وبهذا المعنى فإنّ الخطابَ ليس دوالّ ولا إشارات ولا علامات دالة على مدلولات ينبغي اختراقها لبلوغ ما هو جاثم في صمت وراءها، وإنما هو استراتيجية موضوعية ومفاهيمية يحكمها نظامٌ من العلاقات والنواظم والروابط المُصاغة لتوافق رغبات مجتمع الخطاب ورؤاه في صياغة الموضوعات وطرق التعبير عنها[49].

ويشدد ميشيل فوكو على ضرورة محافظة تحليل الخطاب على

(48) نفسه، ص 44 ـ 45.

(49) نفسه، ص 46.

صفتي التماسك والصلابة اللتين يتمتع بهما الخطاب، ذلك أنّ هاتين الصفتين تمكّنان تحليل الخطاب من كشف قوانين تعثّر الخطاب، وقوانينه، واستراتيجياته. لذلك لا طائل من تأمل «الأشياء» التي يتحدث عنها الخطاب، ويجعل منها علما، إذ لا بدّ من أنْ يُنزع عن الأشياء ما هو سابق على العلم، ويُطردَ منها امتلاؤها الخصب والكثيف والمباشر، وذلك بردّ موضوعات الخطاب إلى مجموع القواعد التي تسمح بجعلها موضوعات خطاب، وتشكّلُ ظهورها التاريخيّ بهدف إقامة تاريخ للموضوعات الخطابية بالكشف عن مجمل الانتظامات التي تحكم تبعثرها[50].

وفي هذا السياق لا بدّ من توضيح العلاقة بين الخطاب واللغة لفكّ الالتباس القائم في نظرية تحليل الخطاب التي لا تتعامل مع الخطابات بوصفها مجموعة من الأدلّة التي تُحيلُ إلى مضامين وتصوّرات بل إنها تنظر إلى الخطابات بوصفها ممارسات تتكوّنُ من خلالها، بكيفية منسّقة، الموضوعات التي يُتحدّثُ عنها. وهناك فرقٌ بين الخطابات بوصفها أدلّة والخطابات بوصفها ممارسات؛ فالخطابات، بوصفها أدلة، نصوصٌ تتقاطع فيها الأشياء والكلمات، ويتماسّ فيها الواقع واللغة، ويتشابك فيها القاموس مع التجربة. في حين أنّ الخطابات، بوصفها ممارسات، استراتيجياتٌ توظّفُ فيها الخبرات والسلطة والأدلّة واللغة في التعبير عن الموضوعات ومنحها شكل الخطاب الذي يؤول في النهاية إلى حقل إنتاج المعرفة[51].

(50) نفسه، ص 46.

(51) نفسه، ص 47.

ورغم أنّ الأدلةَ مادةٌ رئيسةٌ في تشكيل الخطاب إلاّ أنّ تحليل الخطاب لا يُعنى بالعودة إلى تحليل الدلالة اللسانيّ؛ لأنّ وصف موضوعات الخطاب يعني رصد أنواع الارتباطات والعلاقات التي تُميّز ممارسة خطابية ما، وهذا يعني تجنب المحددات المعجمية والحقول الدلالية. كما أنّ البحث عن المعاني والمقاصد والاختلافات والفروق الدلالية لا يمكن أنْ يُسهم في رصد العلاقات والارتباطات الخطابية. أما تحليل المضامين المعجمية فهو إما أنْ يُحيل إلى العناصر الدلالية التي يتداولها الأفراد في فترة معينة أو أنه يكشف البنى الدلالية التي تظهر على سطح الخطابات التي سُبق التلفّظ بها. إنّ مكوّنات الخطاب الدلالية عديمة الجدوى والفائدة عندما يتعلق الأمر بالخطاب بوصفه ممارسة تتشكّلُ فيها الموضوعات المتداخلة والمتطابقة المليئة بالانتظامات المُتعثّرة[52].

ومن جهة أخرى فإنّ صيغ عبارات الخطاب تُحيلُ على المتكلم الذي يصدر عنه الخطاب فردًا كان أم جماعة، الأمر الذي يستدعي الوقوف على القوة الرمزية التي تخوّل المتكلم من الكلام وامتلاك الحقيقة وادعائها ومصادرة كلام الآخرين واختزال تجاربهم وخبراتهم والتكلّم باسمهم. كما أنّ البحث في أوضاع المتكلمين قانونيًّا وعرفيًّا وشرعيًّا ونقديًّا من شأنه الكشف عن أسباب انفراد المتكلمين بحقّ التلفّظ بالخطاب، والتحقق من امتلاكهم المؤهلات والكفايات التي تمكّنهم من إنتاج الخطاب على وفق أسس علمية دقيقة؛ لأنّ النظر الفاحص في شبكة صيغ عبارات الخطاب سيكشف عن تمتع

(52) نفسه، ص 46 ـ 47.

المتكلمين بحصيلة واسعة من الامتيازات، واحتكارهم جملة من الأدوات والسلطات والآليات التي تُمكنهم من برمجة الخطاب وإصدار الأحكام المرتبطة به[53].

وإضافة إلى ذلك، لا بدّ من وصف المواقع المؤسساتية التي ينطلق منها المتكلمون في صوغ الخطاب؛ فإذا كان المتكلمون ينخرطون في موقع مؤسسة القضاء أو الفقه أو اللغة فإنّ طبيعة الموقع التمثيلية ستمنحهم قوّة إضافية لا سبيل إلى نقضها والتشكيك فيها. وبعبارة أخرى فإنّ المواقع المؤسساتية تمنح المتكلمين فرص معاينة الوقائع واختبارها، فضلا عن كونها توفّرُ رصيدًا هائلاً من التجارب والخبرات التي تصلح لأنْ تكون حقلا تتعاقب فيه الظواهر وتتكرر فيه التجارب وتتعدد فيه الوثائق والشهادات. ورغم ذلك لا يمكن الاطمئنان لهذه الظواهر والتجارب نظرًا إلى أنها تشتمل على عناصر الصدفة والاحتمال والانقطاع[54].

إنّ الخطاب، وهو يزعم استناده على الملاحظات المنهجية والأدلة المتجانسة التي تسمح له بإجراء المقارنات الواسعة وعقد النسب والاحتمالات وإقامتها واستبعاد المتغيرات التي لا تنسجم مع قواعد الاطّراد التي يبرهن عليها، لا يمكن الاطمئنان له؛ إذ إنه حقل للاستبعاد بالقدر الذي يدّعي فيه النزاهة والشفّافية. كما أنّ مواقع الذات المتكلمة تستوجب مراجعة وتوصيفا؛ لأنه لا يمكن الفصل بين الذات والموقع الذي تتموقع فيه للكلام في مختلف الميادين

(53) نفسه، ص 48.

(54) نفسه، ص 48 ـ 49.

وشتى الحقول والموضوعات، لأنّ معاييرها تحتكم إلى نمط وصفيّ محدد، وتستند إلى بعد إدراكيّ معيّن يجعلها تُخضع التجارب والشهادات والعيّنات لهذه الأنماط الوصفية والأبعاد الإدراكية، الأمر الذي يؤدي إلى حدوث تطابق بين مرجعيات مواقع الذات والأحكام التي يُنجزها الخطاب(55).

وبما أنّ شكوكًا تكتنفُ مواقع الذوات المُتكلّمة فإنّ إعادة تنظيم الحقول الإدراكية تنظيمًا مختلفًا ينسجم مع انفجار المعارف، وانفتاح الحقول، وانضباط المنهجيات، وبرامج المؤسسات يصبح أمرًا ضروريًّا. ذلك أنّ على تحليل الخطاب أنْ يتساءل عن المؤثّرات التي خضع لها متكلمو الخطاب وعن الفلسفات والأفكار التي حددت مناخ تفكيرهم، والدوافع التي جعلتهم يسرعون في إصدار أحكامهم، والجهود التي بذلوها للتحرر من الأحكام السابقة المخالفة لهم، وأخيرًا مراجعة السبلِ التي سلكوها وانتهجوها في توحيد معرفتهم ومنحها طابعي الاتّساق والانتظام(56).

وبعبارة أخرى فإنّ تحليل الخطاب لا يبحث في الذات المُتكلّمة بصفتها الشخصية كما أنه لا يبحثُ في المعرفة التي أنتجتها عبر الخطاب، بل إنه يدرس الذات من خلال موقعها المتمثّل في كونها مؤسسةً للمعقولية، أو بوصفها وظيفة تركيب اختبارية. وبهذا المعنى فإنّ تحليل الخطاب، بتشديده على إحالة صيغ عبارات الخطاب على التركيب أو الوظيفة الموحّدة للذات، فإنه يتخذ من هذه الصيغ

(55) نفسه، ص 50.

(56) نفسه، ص 52.

أدوات للكشف عن تبعثر الذات وهي تتلفّظ بالخطاب، والكشف عن انتهاكاتها وانفصال مستوياتها ووظائفها لا سيّما أنّ هناك ترابطًا بين المستويات والوظائف من جهة ومنظومة العلاقات من جهة أخرى، خاصة أنّ منظومة العلاقات تنتج عن خصوصية الممارسة الخطابية[57].

إنّ تحليلَ الخطاب يتجاوز النظر إلى الخطاب بوصفه ظاهرة تعبيرية تترجم إلى الكلام الذي تتوسل به تأليفًا خارجًا عنه، بل إنه ينظر إليه بوصفه حقلا محفوفًا بالتّعثّرات التي تشتغل فيه الذات وتمارس فيه أقصى أنواع التطرّف. ومتى ما أخذ تحليل الخطاب في إنجاز هذه الرؤية فإنّ سلطة الخطاب ستأخذ بالتلاشي والاضمحلال، إذ ذاك «**لن يبقى الخطابُ تجلّيًا لذات تُفكّرُ وتعرف وتقولُ ما تفكّرُ فيه وما تعرفه: بل ستغدو مظهرًا لتعثر الذات وانفصالها عن نفسها. إنه مكانٌ كله خارجٌ، لا باطن له، تنبسط عليه مجموعة المواقع المتمايزة للذات**»[58]. وهكذا فإنّ تحديد نظام موضوعات التشكيلة الخطابية وتعريفه لا يكون باللجوء إلى الذات الترانسندنتالية، ولا اللجوء إلى الذات السيكولوجية، ذلك أنّ الخطاب ليس إلا مساحة تتبعثر فيها الذات وتنفصل عن نفسها[59].

وسيعقب دراسة صيغ عبارات الخطاب البحثُ في تكوّن مفاهيم الخطاب التي تمثّل المكونات التفصيلية التي ينتظم فيها الخطابُ. وحسب ميشيل فوكو فإنّ على تحليل الخطاب أنْ يتصدى للكشف

(57) نفسه، ص 52.

(58) نفسه، ص 52.

(59) نفسه، 52.

عن الاختلافات التي ينتظم فيها الخطاب، فضلاً عن اختلالات مفاهيم الخطاب؛ لأنّ هذه المفاهيم لا تخضع لانضباط وشروط دقيقة بسبب كونها لا تملك تاريخًا متصلا يطبعه النظام والتقدم، ولأنها وليدة منظومات متعددة تستمدُّ كلُّ واحدة منها أصولها ومبادئها من مرجعيات مختلفة[60].

وعلاوة على ذلك فإنّ هناك سياقاتٍ معرفيةً أدّت إلى إنتاج مفاهيم الخطابات وتداولها وتوزيعها في الزمن وحضورها في المعرفة، ولهذه الأسباب فإنّه يتعين على تحليل الخطاب توجيه المجال المعرفيّ الذي ولدت فيه المفاهيم ومعرفة أسباب شيوعها وتداولها من جهة ومن أجل تصويب المجال الإدراكيّ وترميم مساره مع تعاقب العبارات والتشكيلات الخطابية من جهة أخرى[61].

إنّ شيوع مفاهيم يعني أنّ هناك إرادة معرفة تسعى لتشكيل حقل عبارات حققت حضورًا وصيغت بوصفها يقينًا لا شوائب فيه، واستدلالاً لا سبيل إلى نقضه، وافتراضًا لا يمكن تجاوزه. مما يعني أنّ العلاقات التي تنشأ داخل حقل الحضور والتداول والذيوع والشيوع تملك تحققًا تجريبيًّا وإثباتًا منطقيًّا ناجمين عن البحث في الدلالات المتوارية، وتحليل الخطأ، وتفسير الغامض. ولهذا كله فإنّ الناظر في تاريخ الخطابات سيكتشف أنّ حقول المعرفة المتنوّعة يشيع فيها قدْرٌ من المفاهيم نفسها الأمر الذي يستدعي تساؤلاً حول

(60) نفسه، ص 53.

(61) نفسه، ص 54.

روابط المفاهيم في الحقول ونسبتها ونشأتها واستمرارها واتصالها وانفصالها وتداخلها[62].

ولاشكّ في أنّ هذه الحالة من التداخل والتشابك المعقدين في طبيعة المفاهيم المتوزعة في مباحث وحقول تتطلب من تحليل الخطاب أنْ يبحث في تنافر المفاهيم الشديد واختلافها وتباينها؛ إذ إنّ بعض المفاهيم يتأسس في خطاب ما بناء على قواعد بناء صوريّ في حين أنها في خطاب آخر تتأسس نتيجة عادات بلاغية. لذلك فإنّ وجهة تحليل الخطاب ستنصرف تجاه تحديد صور المفاهيم التي تسمح بربطها وجمعها وتحويرها داخل الخطاب بدلا من إبراز سماتها وقياس تناسقها الداخليّ والتحقق من توافقها وانسجامها المتبادلين أو البحث في تحليلهما في النص المعزول أو الأثر الفرديّ لعلم من العلوم في فترة زمنية معينة[63].

إنّ تحليل الخطاب سيسلك سبيلا هي الأنسب في بحث الكيفية التي تعاود فيها المفاهيم الظهور داخل العبارات أو الاختفاء أو الاتصال، أو كيفية الالتقاء ثانية، أو الطرق التي تنتهجها في العمل داخل البنيات المنطقية الجديدة تلك التي تُتيحُ لها اكتساب مضامين جديدة تُنشئُ فيما بينها أصنافًا من التنظيم الجزئيّ. إنّ صور حضور المفاهيم المعقّدة لا تسمحُ بوصف قوانين بناء المفاهيم الداخلية وميلادها التدريجيّ والفرديّ في ذهن الإنسان وممارساته الخطابية وسلوكه المعرفيّ، بل إنها تسمح بوصف تبعثرها المجهول عبر

(62) نفسه، ص 55.

(63) نفسه، ص 56.

النصوص والكتب والآثار؛ إنه التّبعثر الذي يميز نوعا من الخطابات وينشئ بين المفاهيم أشكالا من الاستنباط والاشتقاق والتناسق من جهة، وأشكالا من التناقض والتشابك والتفاصل والإزاحة من جهة أخرى[(64)].

وهكذا يغدو البحث في مفاهيم الخطاب بحثًا في «**ما قبل المفاهيم**» حيث يشتغل تحليل الخطاب بتحليل الحقل الذي تتوافر فيه المفاهيم، والقواعد التي تحكمه، فضلا عن رصد علاقات المفاهيم قبل تشكّلها في الخطاب، والبحث في معيارية المفاهيم. وسوف يهيئ بحث هذه العلاقات السبل الكفيلة بتفسير تداول المفاهيم وتحوّلها وانتقالها من بين مختلف الميادين والحقول إضافة إلى الكشف عن التغيّر الذي يصيبُ شكلها والعوامل التي تؤدي إلى تخصيبها. وأخيرًا فإنّ هذا التحليل سيفضي إلى نتيجة مفادها أنّ قواعد تكوين المفاهيم لا تجد مكانها في العقل الجمعيّ أو في وعي الأفراد، بل في الخطاب نفسه الذي تمارس مفاهيمه ضروبًا من السيطرة على العقل والوعي[(65)].

(64) نفسه، ص 56.

(65) نفسه، ص 57.



المبحث الثاني:

من الخطاب الجنسيّ إلى الجنسانيّة

تتشابك في المستوى المنهجيّ ثلاثةُ مفاهيم أساسية هي الجنس Sex، والجنسانيّة Sexuality، والخطاب الجنسيّ Sexual Discourse. ويحيل الجنس على العملية الحيوية المباشرة التي تؤلف جزءًا من رتابة الكائنات الحية العضوية، وهي عند الإنسان الممارسة الحيوية، والسلوك البيولوجيّ اللذان يضمنان له تحقق رغباته في المتعة واللذة والتوالد. في حين أنّ الجنسانية تشتمل على مجمل التقنيات والآليات التي تُدارُ بها الحياة الجنسية بمعناها الواسع والشامل؛ إنها العلم الأركيولوجيّ الذي يسمح بالكشف عن التقنيات التي تستطيع الذات بوساطتها الإفلات من ضغوط السُّلطات التي تجمح رغائبها وسلوكياتها، والتمرد على المعرفة التي تصادر حضورها ومتعها[1].

(1) انظر: مقدمة مطاع الصفدي لكتاب ميشيل فوكو، **تاريخ الجنسانية: إرادة المعرفة**، ترجمة، مطاع الصفدي وجورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 8. سيعتمد البحث على هذه الترجمة اعتمادًا أساسيًّا، وقد يُلجَأ إلى ترجمة محمد هشام الصادرة عن إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2004. علمًا أنّ الباحث قد أجرى مقارنة بين عدد من فصول الكتاب في كلتا الترجمتين فلم يقع على فروقات كبيرة إلا فيما يتعلق ببعض المصطلحات والمفاهيم ولغة الترجمة من حيث الاستطراد والاختزال، وسوف يتم الإشارة إلى الترجمة المُعتمدة في حواشي الصفحات.

وإذا كان الجنس آلية حيوية رتيبة وسمت نشاط الإنسان، بوصفه أحد الكائنات الحية، فإنّ الجنسانية حقلٌ تحدثُ فيه الحفريات المرتبطة بالجنس والخطاب. أي أنّ الجنسانيّة تضمّ الخصائص البيولوجية في الذكر والأنثى، والخصائص الاجتماعية المميزة بين الرجل والمرأة، والهوية الجنسية، والهوية النوعيّة، والتوجّه الجنسيّ، والإيروسيّة، والإنجاب. وتتخذ الجنسانية تمثيلات تشمل الاستيهامات، والرغبات، والمعتقدات، والمواقف، والقيم، والأنشطة، والممارسات، والأدوار، والعلاقات(2). وفي هذا المجال يتشكل الخطاب الجنسيّ الذي يمثّل أشكال الجنسانية السائدة في الحضارات والمجتمعات والثقافات؛ ذلك أنّ الخطاب الجنسيّ يسعى إلى المطابقة بين سلوك الأفراد والمجتمعات الجنسيّ والمنظومات الأخلاقية والدينية والفلسفية للوصول إلى نتيجة مفادها أنّ ممارسة تقنيات الذات تُميزُ الإنسان المفكّر الخاضع لبرامج الأخلاق ونُظم الدين وتقاليد الفلسفة. وهذا يعني أنّ الجنسانية، بوصفها بناءً اجتماعيًّا تاريخيًّا، تتشكّل نتيجة تداخل المستويات البيولوجية والنفسية والسوسيو ـ اقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والأخلاقيّة، والقانونيّة، والدينيّة(3).

ويجسّدُ الخطاب الجنسيّ الموقف من تعامله مع الجنسانية التي تتحدد طبيعتها وفقا لعوامل ومكونات متعددة؛ ذلك أنّ ارتباط الخطاب الجنسيّ بثلاثة مفعولات مترابطة هي: السلطة، والمعرفة،

(2) انظر: عبد الصمد الدّيالمي، **سوسيولوجيا الجنسانيّة العربية**، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2009، ص 13.

(3) انظر: نفسه، ص13.

والجنس، يجعله عُرضة البحث المتواصل والكشف المستمر اللامتناهي؛ فالسلطة تمارسُ ضربًا من السيطرة والتحكم في تداول الجنس في المجتمع والثقافة، وتوفّرُ له سبلا من البوح والاعتراف أو المنع والمصادرة والقمع، فأخبار الجنس وممارساته ترتبط بأنماط الإنتاج وعلاقاته وقواه المتعددة. كما أنّ منحَ تاريخ الجنس رعايةً واهتمامًا أو إقصاء وإهمالاً يكشف عن هيمنة السلطة على مفاعيل السيطرة والتحكّم[(4)].

وفضلا عن ذلك فإنّ الحضارةَ التي تمنح أفرادها القدرةَ على الكلام عن تجاربها الجنسية تتمتع بفعّالية معرفية عميقة؛ ذلك أنّ خطاب الجنس يسهم في كشف الحقيقة، علاوة على أنّ خطابَ الجنس، بتفاعله مع الخطابات الأخرى، يُقدّمُ رؤىً وتصوراتٍ شاملة عن حركة المجتمعات وفاعليتها ومواقفها من الإنسان والدين، والسلطة، والمعرفة، وعن الآليات التي تتحكم في صياغة النظم الفكرية والمعرفية، والبرامج التي تعمل على إخضاعِ إرادة الأفراد وسلوكهم وممارساتهم لمنظومات قيميّة متعالية. وفي الجهة المقابلة فإنّ الحديث عن مصادرة خطاب الجنس ومنعه يكشف عن آليات عمل السلطة وأنظمة فعلها في الحقول والخطابات كلها، ومن ثمّ فإنّ الخطاب الجنسيّ يجسّدُ مصالح السلطة الخطابية؛ ذلك أنّ إيجاد منظومات متعالية يعني أنّ هناك من يتحكم في تسنين مبادئ هذه المنظومات وشرعنة أصولها وتأويل مبادئها وتحديد آلياتها. ليس هذا فحسب بل إنّ هذا النهج الخطابيّ يتضمّنُ إخضاعًا لإرادات الأفراد

(4) **تاريخ الجنسانية: إرادة المعرفة**، ص 30.

وتحكما في نزعاتهم، ولعلّ من المفارقات الأساسية أنّ مؤسسة صناعة الخطاب التي تشرف على الخطاب وتراقبه وترعى مصالحه تمارس عملها باسم حماية الأخلاق ورعاية الدين[5].

ولا تقتصر أهمية خطاب الجنس عند هذه الجوانب بل تتجاوزها إلى البحث في الاستراتيجيات والقوانين التي تتحكم في المجتمعات والأفراد وتسيّر أنشطتها وفاعليتها التاريخية والتأويلية، وتوجّه مواقفها الحالية والمستقبلية. إنّ الحضارات التي مارست قمعًا تجاه الجنس وصادرت خطابه تمتاز بكونها حضاراتٍ مضطربة سلوكيًّا ومعرفيًّا الأمر الذي يعني أنّ مجتمعات هذه الحضارات ستظلُّ تعاني قمعًا واضطرابًا في سلوكها الاجتماعيّ والسياسيّ والدينيّ، وأنّ عليها، إذا ما أرادت أنْ تسير نحو التفاعل والعقلانية والتنمية الشاملة، أنْ تقوم بتصويب مسيرتها الجنسية ومراجعة سجلّها الجنسيّ ومساءلته ومعالجته[6].

بيد أنّ ذلك كله لا يمنع من قراءة الخطاب الجنسيّ لدى الحضارات قراءة مختلفة؛ ذلك أنّ معظم الحضارات أتاحت المجال للحديث عن الجنس وسمحت بإنتاج خطاب جنسيّ لكنّ هذه الإتاحة والسماح لا يعنيان أنّ فضاءً من الحرية والبوح والإباحة والعقلانية ساد تلك الحضارات ومجتمعاتها؛ إذ قد يحدث أنْ تُشيعَ الحضاراتُ ذات السلطات القمعية قدرًا من التسامح في برمجة الخطابات في محاولة منها لإخفاء حقيقتها القمعية، وطبيعتها السلطوية، وسجل انتهاكاتها، في حين أنها تمارس سيطرةً على هذه الخطابات وتقوم على توجيهها

(5) نفسه، ص 30.
(6) نفسه، ص 33.

مما يعني أنّ سلوكها ذو طابع مخاتل؛ فالسيطرة والتوجيه والتحكّم والرقابة أشدّ خطرًا من الحظر والإنكار والمنع. وهكذا فإنّ أدوات السلطة قد تتنوع وتتبدّل لكنّ ذلك لا يمكن أنْ يحجبَ حقيقة السلطة التي تعمل على إعادة صياغة القمع بتغيير أشكاله وتنويع وسائله، لدرجة أنها قد تسمح بإنتاج خطاب نقديّ يوجّه لدراسة ظاهرة القمع وتمثيلاته، ومجابهة آليات التسلّط في محاولة منها لإظهار البراءة من القمع وشجبه، ونهوضها ببرامج إصلاحية. بيد أنّ نظرةً فاحصة ودقيقة قد تكشف أنّ هذا الخطاب النقديّ جزء من شبكة القمع مما يعني أنه لا يمكن الفصل بين برامج القمع التي تنتهجها السلطة والخطابات النقدية التي ترعاها لمجابهة القمع(7).

ويرى ميشيل فوكو أنّ تحليل الخطاب الجنسيّ، في أي حضارة وثقافة، ينبغي أنْ يبدأ بتحديد نظام السلطة والمعرفة واللذة في سيرورته ومسوّغات وجوده، وبدلا من الحديث عن موقف الحضارات والثقافات من الجنس تحريمًا وإباحة، شيوعًا وندرة، بوحًا واعترافًا وتصريحًا، حجبًا ومصادرةً وتدليسًا فإنه لا بدّ من إقامة الاعتبار لحقيقة الحديث عنه وواقعه، والأشخاص المخوّلين بالتحدث عنه، والأماكن التي تجري فيها تجارب الجنس، ووجهات النظر التي يُنطلق منها، والمؤسسات التي تحضّ على الحديث عنه، والدوافع التي تحكم رؤى المؤسسات، والشخصيات المتنفّذة التي ترعاه وتتبناه، والأشكال والصيغ التي يرد فيها، والوسائل التي أتاحت لممارسات الجنس والرغبة فرص الظهور والإعلان. وهذا

(7) انظر: نفسه، ص 33 ـ 34.

يعني أنّ معرفة «وضع الجنس في خطاب»، و«تقنيات السلطة المتعددة الأشكال» هي السبيل الوحيد والوجيه للقبض على مركز الخطاب الجنسيّ، وإبراز «إرادة المعرفة» التي تعمل عملاً مضاعفًا في خطاب الجنس؛ ذلك أنها الركيزة والأداة الأساسيتان القادرتان على كشف حقيقة الخطاب[8].

ويتوجب على تحليل الخطاب الجنسيّ ألاّ ينشغل بتحليل الامتيازات الممنوحة لاقتصاد ندرة الحديث عن الجنس بل إنّ عليه البحث في ثلاثة مكوّنات متضافرة هي: مراتب الإنتاج الخطابيّ وما يتصل به من صوت أو صمت، والإنتاج السلطويّ وما يرتبط به من منع أو موافقة، والإنتاج المعرفيّ وما يتعلّق به من ترويج أخطاء أو إنكارات مطلقة[9].

والحال أنّ تقنيات السلطة الموجّهة صوب الجنس لم تخضع لمبدأ وحيد ودقيق؛ إذ إنّ خطابات الجنس لدى الحضارات كلّها تثبت أنّ هناك تنوّعًا في مبادئ المعرفة الجنسية تمتدّ من نشر الخطابات مرةً ومصادرتها مرةً أخرى، والتحفّظ على بعض أشكالها حينا، وحجبها حينًا آخر. كما أنّ إرادة المعرفة لم تتوقّف أمام الجنس بوصفه محرّمًا (Taboo)، كما أنها لم تتبنّ منه موقفًا محددًا ونهائيًّا بل إنها، ورغم تعثّر مبادئها وأنظمتها، سعت إلى إيجاد علم حوله هو الجنسانية[10].

(8) نفسه، ص 34 ـ 35.

(9) نفسه، ص 35.

(10) نفسه، ص 36.

المبحث الثالث

الجنسانية من الحجاب إلى الخطاب

للثقافة دورٌ مهمٌّ في توجيه أنشطة الأفراد والمجتمعات وممارساتهم الجنسية، فهي تعمل على مدّهم ببرامج غرائزية تدفعهم إلى انتهاج ضروب من الجنسانيات. وهذا يعني أنّ الثقافة تعمل، بمرور الزمن، على تشكيل هوية الأفراد الثقافية التي تعني إكسابهم مجموعة من الخصائص التي تحدد معايير انتمائهم لها ضمن علاقة جدلية قائمة على الهدم والبناء؛ فالهوية الثقافية تشكّل وعي الأفراد وتبني مفاهيمهم الكلّية في الوقت الذي يقومون فيه بتطوير الهوية وتعديل مبادئها وهدمها بما ينسجم مع إراداتهم[1]. ولعلّ الفيلسوف فريدريك نيتشة أوّل من مايز بين نموذجين ثقافيين؛ الأول: النموذج الأبولونيّ Apollonian وملامحه الأساسية: «الفردية، والتقنية، والمعرفية، والتراتبية، والنفعية»، والنموذج الثاني الديونيسيّ Dionysian وصفاته الأساسية: «الجمعية،

(1) انظر: دنيس كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة: منير السعيداني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص 147 ـ 150.

والجنسية، والعاطفية، والصوفية، والثورية، والخصوبة»[2].

وسوف تقوم الثقافات البشرية كلها ببناء برامجها بناء على هذين النموذجين إضافة أو تطويرًا أو تعديلا أو تركيبًا، بيد أنّ التحولات التي طرأت على النموذجين حالت دون إلغاء القسمات الكبرى بين الثقافات التي تكاد تتمايز فيما بينها في الرؤية العميقة لمفهوم الثقافة؛ إذ إنّ بعضها ينظرُ إلى الثقافة بوصفها منظومة لانتقال معارف تقنية مفيدة، وتقاليد نافعة للجماعة عبر الأجيال، وبعضها الآخر يتعامل مع الثقافة بوصفها مضمارًا للعديد المتباين من الاستعراضات الغزلية التي يحاول من خلالها الأفراد اجتذاب رفاق جنسيين والاحتفاظ بهم[3].

وإذا كانت الثقافة البشرية ضربًا من التّكيفات الغزلية فإنّ أفعال الانتخاب الجنسيّ التي يقوم بها الأفراد لاختيار شركائهم وممارساتهم ستكون قوّة تطورية أساسية في صوغ الثقافة البشرية المتمثّلة في القدرات الموروثة جينيًّا المُفسّرةِ سلوكيات الأفرادِ ومواقفهم وحساسياتِهم وعلاقاتهم. وهذا يعني أنّ معرفة الانتخاب الجنسيّ وتحليله سيقدمان حلولاً كبيرةً لتفسير التطورات والظواهر الثقافية فضلا عن كشف العوامل المؤدية إلى توليدها وتعديلها وتعلّمها وإنتاجها[4].

(2) انظر: جيوفري إف. ميللر، **الانتخاب الجنسيّ دالة للاستعراضات الثقافية**، ضمن كتاب: «تطور الثقافة: رؤية في ضوء منهج البحوث المتداخلة»، إشراف التحرير: روبين دونبار وكريس نايت وكاميلا باور، المشروع القومي للترجمة ـ المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2005، ص 106.

(3) نفسه، ص 106.

(4) نفسه، ص 107.

بيد أنّ مسيرةَ الخطاب الجنسيّ في أية ثقافة لا تملك مسارًا واحدًا؛ إذ إنها تُقيم حظرًا على الخطاب الجنسيّ، وتمارس بحقّها تطهيرًا صارمًا للمفردات المسموح بها، لكنها قد تقوم بإحداث انفجار خطابيّ حقيقيّ يُجيزُ البوح والتصريح بعد أنْ مارست أساليب بلاغية جديدة في التورية والاستعارة بدافع الاحتشام والرقابة على التلفّظ. وعلاوة على ذلك، فإنّ الثقافات قادرةٌ على إنشاء مناطق احتشام وذوق وصمت مطلق وصرامة حول الخطاب الجنسيّ الذي يتعامل معه بدقة لا متناهية؛ فهي تحدد مكان الحديث عن الجنس وزمانه، وتعيّن مكان حظر الحديث عنه وزمانه كما أنها تحدد المناسبات، والروابط الاجتماعية، والشخصيات، ومواقعها. وفي الجهة المقابلة فإنّ الثقافات نفسها قد تدفع نحو تخصيب الخطابات ومجالاتها الأمر الذي يؤدي إلى بروز الجنسانية والاحتفاء بها وإخراجها من الحجاب إلى الخطاب بفعل عملية تخمير خطابيّ تستحوذ عليه السلطة وتجعله ضمن مجالاتها ومَداراتها بهدف السخرية من الحشمة والاستهزاء من الورع[5].

إنّ طبيعة الثقافة ومكوّناتها عنصران مهمّان في التعامل مع الجنس منعًا أو قبولا، فالجنس في الثقافة الغربية خضع لسلطة الكنيسة المتمثّلة في إخضاع الأفراد للاعتراف تحت ذريعة التطهير والإرشاد الروحيين، فكان الكاهن يخضع الشخص لمساءلة دقيقة تشمل المَلكات؛ الذاكرة، والعقل، والإرادة، والحواس؛ السمع والبصر، واللمس، والشمّ، والذوق بحثًا عن أفكاره وممارساته الجنسية

(5) انظر: **إرادة المعرفة**، ص 39.

صغيرةً كانت أم كبيرة حلمًا أم حقيقة. وهكذا فقد خضع حجاب الجنس لهتك نجم عنه ملاحقتُه ومطاردته عبر خطاب لا يترك له فسحة ولا راحة، ولا غموضًا[6].

وقد بدأ الجنس في الانتقال من الحجاب إلى الخطاب في حاضنة التقاليد الكنسية حيث خرج الاعتراف بـ «الخطيئة والانتهاك» الجنسيين من حضرة الكاهن إلى حضرة القاضي والطبيب فكان أنْ شكّل أرشيف الاعتراف مادة خصبة تمّ بموجبها تحويل الرغبة والأحاسيس الجنسية الناجمة عن الاعتراف والخطيئة إلى خطاب[7].

ويرى ميشيل فوكو أنّ التعاليم الرعوية المسيحية عندما دعت إلى الاعتراف بالجنس جعلت منه موضوعًا مُثيرًا للقلق؛ إذ حرّضت على التكلم عنه، وإخراجه من الظلّ، وإبرازه بوصفه لغزًا وسرًّا مُحيرين[8]. أمّا التحريض على الكلام عن الجنس فيرجع إلى أسباب سياسية واقتصادية وتقنية ولّدت تحريضًا لم يكن يهدف إلى الوصول إلى نظرية جنسانية تُدرس في ضوئها أنشطة الإنسان ودوافعه وممارساته الجنسية، وإنما كان هدفه الوصول إلى نتائج، وأرقام، ومحاسبة، وتصنيف، ومفاضلة؛ إنه خطابٌ جنسيٌّ لا يحرص على إظهار التمايز بين القيم الأخلاقية كما ادّعى في بداية أمره؛ وإنما قام بتوظيف نتائجه لإنتاج أحكام ميتافيزيقية تُعلي من شأن العقلانية والدّين وتُدين التجاوزات والانتهاكات[9].

(6) نفسه، ص 41.
(7) نفسه، ص 41.
(8) نفسه، ص 53.
(9) نفسه، ص 43.

لقد منحت الثقافة الغربية الخطاب الجنسي دورًا كبيرًا وتقديرًا عاليًا؛ وكأنّ مجتمع الخطاب يطمح من هذا الخطاب التحليليّ المُتقن إلى الحصول على نتائج عديدة؛ تتصل بتطوير الرغبات الجنسية وتبديل وجهتها وتغيير أحوالها؛ بهدف تطوير الاعتراف بها وتوسيع مجاله، فكان أنْ تحوّل الأمر من الرقابة على الجنسانية وحظرها إلى إنشاء جهاز إنتاج خطابات متنامية ومتسارعة قابلة للعمل والتأثير في اقتصاد الخطابات ورواجها. لقد كان على الجنسانية أنْ تظلّ محصورة ومقتصرة على أنشطة الأفراد وملذّاتهم وحيواتهم السرّية لو لم تقم آلياتٌ فاعلةٌ بدعمها وتنشيطها وتحويلها إلى خطاب؛ إنها آلياتٌ سلطوية تحاول استغلال اقتصاد ملذات الأفراد واستثماره وتحويله إلى خطاب[10].

لقد أحدثت تطورات العوامل البشرية والاقتصادية حراكًا قويًا لإدارة الجنسانية وإدخالها ضمن أنظمة تقوم على النفعية المجرّدة. وبفعل تسارع وتيرة التطورات سوف يتعين على السلطة تفعيل تقنياتها لمجابهة التزايد الهائل في السكان لما يثيرونه من مشكلات اقتصادية وسياسية تُثيرُ عددًا من القضايا ترتبطُ بالتوازن بين النموّ الذاتيّ ونموّ الموارد والممتلكات التي يدخل مكوناتها الموضوع الجنسيّ بتفصيلاته المعقّدة التي تشمل الزواج، والولادات، ونسب الطلاق، وسنّ الزواج، والإنجاب الشرعيّ، وتعدد العلاقات الجنسية، وخصوبتها، والعزوبة، وممارسات التّحكّم في الإنجاب والإجهاض. وهكذا أصبحت ثروات المجتمع ومستقبله لا يرتبطان بعدد المواطنين

(10) نفسه، ص 43.

وفضائلهم، ولا بأنظمة زواجهم، وتنظيم عائلاتهم وإنما بالطرق والعوامل التي يمارس فيها الأفراد جنسانياتهم لأوّل مرة فضلا عن الأشكال المتتابعة التي ينصرفون إليها لإشباع رغباتهم وميولهم ونزواتهم. وهكذا أصبح سلوك السكّان الجنسيّ موضوعًا للتحليل وهدفًا للمقاربة[11].

وسينجم عن هذا التناميّ الخطابي حدوث تشتيت في المراكز الخطابية أدّى إلى انفجارها وتنوّعها؛ فالثقافة التي تعمل على توليد الخطابات الجنسية في مؤسساتها الكاملة تقوم بتشعيب الخطابات، ولعلّ نظرة فاحصة تُبيّنُ أنّ الخطاب الجنسيّ حاضرٌ في مؤسسات ومنظومات التربية، والتعليم، والطبّ، والقضاء، والأخلاق، وعلم النفس، والطبّ النفسيّ، والبيولوجيا، والديموغرافيا، والاقتصاد التي ستعمل كلُّ واحدة منها على إنتاج شروط إنتاج خطاب خاصة، واستراتيجيات شاملة تدعم الخطاب وتتجاوزه في الوقت نفسه؛ إذ إنّ كلّ مؤسسة ستُشرفُ على تشكيل خطابها الجنسيّ الداخليّ الذي تُلزمُ به نفسها حيث تسري تعاليمه على القائمين عليها والخاضعين لها الأمر الذي يؤدي إلى تكاثر الأدب والتعاليم والآراء والملاحظات الجنسية، ومُعاظمة المفاهيم المرتبطة بالجنسانية[12].

وهكذا أصبح الجنس موضوعًا حيويًّا ينبغي على الجميع التكلّم عنه بهدف فهمه ومعالجته بخطابات تحليلية. ليس هذا فحسب بل إنّ الجنس أضحى مجالاً رحبًا لمشاركة الفئات والمؤسسات كلها، وأنْ

(11) نفسه، ص 45.

(12) نفسه، ص 46 ـ 49.

يُفلت من قبضة سلطة بعينها وأنْ يُصبح مملوكًا للسلطة العامة، وأنْ يُقال وفق منظومات خطابية متنوعة ومرجعيات متعددة تُعيّنُ وجوده الخطابيّ، بيد أنّ هذا التهيّجَ الخطابيّ سيفاقم من صعوبة تناول الجنس؛ لأنّ «**الأمر لا يتعلّقُ بخطاب واحد حول الجنس، بقدر ما يتعلّقُ بعددٍ كبيرٍ من الخطابات أنتجتها مجموعةُ أجهزة عاملة في مؤسسات مختلفة**»[13].

(13) نفسه، ص 44، 50 ـ 51.



الفصل الثاني

استقبال الجنسانيّة في الأدب العربي القديم



المبحث الأول

إشكالية الحظر والإباحة: الموقف النقديّ

لقد استطاعت الثقافةُ العربية إنتاج منظومتي قواعد في إدارة الجنس هما: منظومة الزواج، ومنظومة الرغبات التي تتجاوز مؤسسة الزواج، بيد أنها لم تفصل بينهما؛ فمن الناحية التطبيقية مُنح مجتمعُ الذكور الحقَّ في المزاوجة بين النظامين عبر الزواج والتسرّي الناجم عن طريق فيض النساء الذي غمر المجتمع العربيّ والإسلاميّ نتيجة الفتوح الإسلامية وما نجم عنها من اتّساع رقعة الحضارة والبلاد، وتعدد الثقافات، وتنوّع الأعراق والأجناس البشرية. ومن الطبيعيّ أنْ تقوم الثقافة باستيعاب هذه المكوّنات وإخضاعها لمفاهيمها الشاملة، وتطوير أنظمتها الجنسية، والإفادة من تجارب الوافدين، وخبرات المنضوين في الثقافة العربية، وذلك كلّه بهدف استيعاب الحالات البشرية والانفجار الجنسيّ الهائل في مستويي النوع والكيفية؛ إذ تشير الروايات إلى أنّ الجواري الوافدات من بلدان العالم القديم (أفريقيا وآسيا وأوروبا) أحضرن معهنّ سِحْرًا دخيلاً من جهة الأشكال والألوان[1]

(1) انظر: جلال الدين السيوطي، **نزهة العمر في التفضيل بين البيض والسُّمر**، ط1، الانتشار العربيّ، بيروت، 2005.

والهيئات والأحجام ومن جهة الثقافات؛ إذ إنّ الإماء أسهمن بقدر كبير في تطعيم الثقافة العربية بمختلف ثقافات العالم[2]. ونتيجة لهذه التحوّلات والتنوّعات الجنسانيّة أصبح هناك ما يستدعي الخطاب لتنظيم مفاهيمه الجنسية، ويمكّن المنظومات من تطوير برامجها لتطويق الممارسات الجنسية وفرض وصاية عليها.

ومما لا شكّ فيه أنّ الإسلام تمكّن من إدماج الجنس في الحياة بوصفه تجربة حياتية يوميّة، دون أنْ يُقيّده بقيود تحول دون تفاعل القوى البشرية والدينية والمادية. بيد أنَّ هذه الرحابة أفسحت المجال لقيام أنماط متعددة من العلاقات التي كانت تدّعي توافقها مع روح الإسلام رغم التناقض القائم بين هذه الأنماط المختلفة[3].

وقد أسفرت هذه الأوضاع عن منح المرأة مكانة اجتماعية مزدوجة؛ الزوجة والجارية. وسوف يقع في مجتمع النساء شرخٌ هائل تولّدت عنه ثنائية ضدية هي: الحرائر والجواريّ، ويمتدّ الانقسام بدءا من المستوى الفيلولوجيّ لطرفيّ الثنائية، وانتهاء بالواقع العملي؛ إذ أصبحت الجوراي في وضع مُضادٍّ للزوجات الحرائر، وبتن يشكلن خطرًا عليهنّ ناجمًا عن المنافسة والمزاحمة الشديدتين في أنْ يحظين بالرجل والاستيلاء على عاطفته، وعطاياه، والفوز بملذّاته وإمتاعه. ونتيجة لهذا التنافس الشديد طوّر كلّ طرف آليات الفتنة والدهاء والإغواء[4]. وقد

---

(2) انظر: عبد الوهّاب بوحديبة، **الإسلام والجنس**، ترجمة: هالة العوري، رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت، 2001، ص 160 ـ 163.

(3) انظر: نفسه، ص 157.

(4) انظر: سمير عبده، **المنزلة الجنسية للمرأة العربية**، ط1، دار النصر، دمشق، 1985، ص 33.

أفضت أجواء التنافس بين الجواري والحرائر إلى تأجيج رغائب الرجال الذين راحوا يفاضلون بينهنّ في المهارات والمُتع الجنسية، بيان ذلك ما ورد عند السيوطيّ ونصّه: «قال بعض الخلفاء: «الإماءُ ألذُّ مُجامعةً، وأغلبُ شهوةً وأحسنُ في التبذّل، وآنق في التذلل. فقال جليسٌ له: لَتَرَدُّدُ ماءِ الحَياء في وجه الحُرّة أحسنُ من تبذّل الأمة وأشهى»[5].

ونتيجة هذه الوفرة والصخب الجنسيين تكاثرت الخطابات الجنسية التي لا تُشخَّصُ بوصفها ظاهرة كمّيةً لا تستحقُّ الاهتمام والرعاية، بل إنها تُحلل انطلاقًا من كونها خطاباتٍ معرفيةً تحاولُ كشف آليات الثقافة العربية في التعامل مع ظاهرة الانفجار الجنسيّ الهائل وعلاقتها بأشكال العلاقات الاجتماعية، وأنماط الإنتاج، وقوى الاقتصاد، وأنظمة السلطة وعلاقات السيطرة واستراتيجيات الهيمنة[6].

وتعود السيطرة والتعددية الجنسية التي حظيت بها المجتمعات العربية وسادت في نظامها إلى ما قبل الإسلام؛ إذ تُشير أيّام العرب في الجاهلية إلى أنّ سبي النساء كان دافعًا للإغارات بين القبائل، فكانت النساء قيمة نفيسة في وجدان المجتمع الجاهليّ، ومطلبًا مهمًّا في فعل الإغارة الذي كانت النساء أحد ثماره. ففي «يوم جِزْع ظِلال» أغارت بنو فزارة على «التّيم وعديّ وثور أطحل من بني عبد مَناة،

(5) الوشاح في فوائد النّكاح، ضمن: **الجنس في أعمال الإمام جلال الدين السّيوطيّ**، دراسة وتحقيق: حسن أحمد جغام، تقديم: محمد بنيس، ط1، دار المعارف، سوسة ـ تونس، 2001، ص 209.

(6) يعزو ري تاناهيل Reay Tannahil سبب تعاظم انتشار التعددية الجنسية في العالم الإسلامي إلى تكاثر الحروب، واتساع الفجوة بين الطبقات، وتزايد تدفّق العبيد، وتكاثر الثروات الوافدة. انظر: **قصة الجنس عبر التاريخ**، ج1، ترجمة: إيهاب عبد الحميد، ط1، دار ميريت، القاهرة، 2008، ص 218.

فملأوا أيديهم غنائم وإبلاً ونساء»، ولما حاول سادة التّيم التحالف مع «بني سعد بن زيد مناه وضبّة» لطلب النصر على بني فَزارة عاود الفزاريون، وعلى رأسهم عيينة بن حِصْن، الإغارة على التّيْم «فقتلوهم قتلا لم يقتلوه أحدًا، وأخذوا مئة امرأة من التّيم، فقسّمهن عيينة بين بني بدر، وأخذوا سبيًا كثيرًا فقتلوهم». ويبدو أنّ النكبة التي حلّت بـ «التّيم» شجعت قبيلة أخرى على الإغارة عليها؛ إذ «إنّ بني مُرّة أغاروا على التّيم ورئيس بني مرة يومئذ سنان بن سنان بن أبي حارثة، فقتلوا التّيم وعديًّا وعُكلا، وأخذوا سبيًا كثيرًا، فلم يُعتقوا منهنّ شيئًا واستخدموهنّ»[7]. ولعلّ المفارقة التي تجليها أيام العرب في الجاهلية أنّ فعل سبي النساء يصاحبه قتل الرجال؛ بمعنى أنّ فعل الإغارة لا يكتمل، في المستوى المجازي، إلاّ إذا تكلل بقتل الرجال وسبي النساء؛ ذلك أنّ الاستمتاع بالنساء المسبيّات لا يتحقق إلاّ بعد إلغاء صور رجالهنّ من وعيهنّ؛ ففعل قتل الرجال هو تدشين للإغارة والسبي معًا. ليس هذا حسب بل إنّ فعل السبيّ فيه منفعةٌ لبعض النساء اللواتي كنّ يطمحن في أنْ يعشن في أكناف السادة الفرسان الذين يتمتعون بمنازل رفيعة. لقد وردت إشارات كثيرة تؤكد حاجة القبائل العربية في المجتمع الجاهليّ إلى النساء؛ من أجل توسيع دائرة المتع، واستعمالهنّ جنسيًّا. ويرى ناصر الدين الأسد أنّ العرب عرفوا نظام الرقّ منذ جاهليتهم عن طريق السبي والتجارة؛ أما السبي فكان ينتج عن إغارات القبائل بعضها على بعض وما ينجم عنه من سبي النساء، وأسر الرجال، وأما التجارة فكانت

(7) محمد أحمد جاد المولى، وعلي البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، **أيام العرب في الجاهلية**، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2009، ص 373 ـ 374.

تحصل نتيجة تنقّل العرب في تجاراتهم وشرائهم الرقيق، ثمّ توسّع الأمر وأصبح للرقيق رواجٌ في أسواق العرب القديمة وحواضرها الكبرى، فقد كانت تُباع، في هذه الأسواق والحواضر، الإماءُ العربيات والجلائب. كما أنّ «**كثرة الرقيق جعلت منهم طبقة اجتماعية لها معالمها المميزة وسماتها الواضحة وأثرها الاجتماعيّ البيّن**»(8).

ومعرفة العرب بأجناس النساء وفضائلهنّ ومثالبهنّ ترجع إلى سعة خبراتهم الناجمة عن تنوّع أعراق النساء في الحواضر العربية، ولعلّ الناظر في مدوّنات الجنس العربيّ يقف على إفراد المؤلفين فصولا في أجناس النساء وأصولهنّ، ومن ذلك ما ورد في كتاب «الإيضاح في علم النكاح» المنسوب للسيوطيّ ولعبد الرحمن بن نصر الشيرازيّ ونصّه، أما «الروميّات فإنهنّ أظهرُ أرحامًا وغالبهنّ معقرات عريضاتٌ للنيك، والأندلسيات أجمل وأطيب ريحًا، والهنديات والسنديات والصقالبة آدم أحوالاً وأقبحُ وجوهًا وأقذرُ رحمًا وأخسف عقلا، والزنجيات والحبشيّات أطيبُ نكهةً وأشد طاعة، والبغداديات والبابليات أجلبُ شهوةً للرجال من غيرهنّ، والشّاميات أودّ للرجال، والعربيّات والفارسيات أحسن أحوالاً وأنجب أولادًا وأحسنُ لطفًا وعشرةً وصيانةً، والنوبيّات أسخنُ فروجًا وأكبرُ أعجازًا وأنعم أبدانًا وأشدّ شهوةً، والتركيّات أبرد أرحامًا وأسرع أولادًا وأسوأ أخلاقًا وأشدّ حقدًا وأغزر عقولاً، والمغربيّات أشدّ محبّة للرجال،

(8) انظر: **القيان والغناء في العصر الجاهليّ**، ط3، دار الجيل، بيروت، 1988، ص 30 ـ 36، 42. ورأي الأسد يدحض ما ذهب إليه ري تاناهيل الذي يرى «أنّ التعددية الجنسية لم تكن منتشرة على نطاق واسع بين القبائل العربية في عصور ما قبل الإسلام». **قصة الجنس عبر التاريخ**، ج1، ص 218.

والحلبيّاتُ أقوى أبدانًا وأصلبُ أرحامًا، والمصريّات ألطفُ كلامًا وأرقّ طبعًا وأكثرُ انخلاعًا، والصعيديّات ألذّ نكاحًا، والشرقيّات أكبرُ أكساسًا، والفلاحيّات أشدُّ رغبةً في الزبّ الكبير»[9].

لقد شهدت الثقافة العربية انفتاحًا بشريًّا هائلاً أفضى إلى شيوع الجنسانيات التي أسهمت في إنتاج خطابات تعلن ما كان مستترًا، وتُسفرُ عمّا كان محجوبًا، وتُبيحُ ما كان محظورًا. وعلاوة على زيادة الرأسمال الجنسيّ وفيوضاته فإنّ إحساسَ الثقافة العربية بتفوّق برامجها اللغوية، والدينية، والعسكرية، والاقتصادية، والجغرافيّة مكّنها من ممارسة ضروبٍ من الهيمنة والتحكم الجنسيين، حيث تعاملت مع العناصر البشرية الوافدة بوصفها أدواتٍ، ورعيةً يجبُ أنْ تظل خاضعة، وممتثلة. بيان ذلك في ما أورده ابن قيّم الجوزيّة (ت 751 هـ) في رأي الخليفة الأمويّ عبد الملك بن مروان في الجواري إذ قال: «**من أراد أن يتّخذ جاريةً للمتعة، فليتّخذها بربريّةً ومن أرادها للولد فليتّخذها فارسيّةً؛ ومن أرادها للخدمة فليتّخذها روميّةً**»[10].

لا يكشف هذا النص عن الانتخاب الجنسيّ الذي مورس في الثقافة العربية تجاه المرأة غير العربية، بل يصوّر حدّة الرقابة التي اتُّبعت في تداول النساء اللائي يحضرن بوصفهن محض أدوات لممارسة المتع والرغبات. فقد ورد في أحد المدونات «**أن عبد الملك بن مروان بعث كتاباً إلى الحجاج بن يوسف يقول فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم، إلى**

(9) انظر: **الإيضاح في علم النكاح**، ضمن: الجنس عند العرب، ج1، ص 139.

(10) ابن قيّم الجوزية أبو عبد الله شمس الدين محمد بن بكر الزّرعيّ الدمشقيّ الحنبليّ، **أخبار النساء**، شرح وتحقيق: نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1979، ص 11 ـ 12.

الحجاج بن يوسف، إذا ورد عليك كتابي هذا وقرأته فسيّر لي ثلاث جوار مولّدات نُهدًا بكار يكون إليهن المنتهى في الجمال، واكتب لي بصفة كل واحدة منهن ومبلغ ثمنها من المال. فلما ورد الكتاب على الحجاج دعا بالنخّاسين، وأمرهم بما أمر به أمير المؤمنين، وأمرهم أن يغوصوا في البلاد حتى يقعوا على الغرض، فلم يزالوا من بلد إلى بلد ومن إقليم إلى إقليم حتى وقعوا على الغرض، ورجعوا إلى الحجّاج بثلاث جوار نهد بكار مولدات ليس لهن مثيل»[11].

وهذا يعني أنّ الفيض الذي شهدته أسواق الجواري والقيان[12] دفع من هم في موقع السلطة إلى البحث عما يناسب حاجات العرب الجنسية المتجددة من ناحية والمتكاثرة من ناحية أخرى، كما أنه جعل من يقومون على أسواق الجواري يزاولون ضربًا من ممارسة الاتجار

(11) محمد بن دياب الإتليديّ، **نوادر الخلفاء المُسمّى إعلام الناس بما وقع للبرامكة مع بني العبّاس**، ط1، تحقيق: أيمن عبد الجابر الجهيري، دار الآفاق العربية، القاهرة، 1998، ص 63 ـ 64.

(12) لقد شهد العالم الإسلاميّ، حسب آدم متز، فيضًا في تداول الجواري، إذ راحت قوافل الجواري والرقيق تتوافد على حواضر العالم الإسلامي ومدنه الكبرى بدءًا بالحجاز، ومرورًا بالعراق والشام، وانتهاء بالأندلس والمغرب ومصر؛ نظرًا لما تحظى به هذه الصناعة من رواج، ولأنّ أنظمة العالم الإسلاميّ الدينية والثقافية تسمح بالتسرّي واقتناء الجواري فضلا عن الرخاء الاقتصادي الذي شهده العالم الإسلاميّ في العصر الوسيط. وإضافة إلى ذلك فإنّ هناك عددًا من المصادر والبلاد التي كانت تُصدّر الجواري إلى العالم الإسلامي أسهمت في إشاعة الإقبال على اقتناء الجواري، فقد توافدت الجواري، من السودان، وأفريقيا، وخراسان، وتركيا، وسمرقند، وأوروبا الشرقية، وألمانيا. ويشير آدم متز إلى أنّ أغلب تجار الرقيق، وبخاصة تجار أوروبا، كانوا من اليهود. انظر: **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجريّ**، ج1، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، وتقديم: مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة (سلسلة ميراث الترجمة)، القاهرة، 2008، ص 263 ـ 275.

بالرقيق وهي الممارسة التي ستحظى برعاية مؤسسة السلطة ومباركتها، فالنخّاسون فئة من التجار وظيفتها ترويج الرقيق[13]، وإذكاء الشهوات في نفوس من يبحث عنها. لقد عرفت الثقافة العربية أدب الرقيق، وأوجدت له نظامًا شاملاً لغايات تداول الرقيق ذكورًا وإناثًا، وقد شدد هذا النّظام على الجواري نظرًا لشدة الحاجة إليهنّ. لذلك بحث هذا النظام في تأهيلهنّ وتدريبهنّ والإشراف عليهنّ وإعدادهنّ للحاجات المتنوّعة مثل: الخدمة، والغناء، والمتع، والإنجاب. كما أوجدت نظامًا خاصًّا بالقيان اللواتي يتميزن عن الجواري بكونهنّ أرفع قدرًا وأعلى منزلة من الناحية الثقافية والمعرفية والجمالية[14]؛ إذ خضعن إلى انتخاب جماليّ وتدريب ثقافيّ رفيع يؤهلانهنّ إلى الوصول إلى مجالس الوزراء والكتّاب والقادة والخلفاء[15]. وحسب صلاح الدين

(13) يقف الناظر في مدونات الأدب على طائفة كبيرة من أخبار النخّاسين وما يجري في أسواقهم. ومن ذلك ما أورده التوحيدي: «قال أبو العيناء: رأيت جاريةً في النخاسين وهي تحلف أنْ لا ترجع إلى مولاها، فقلت لها: ما له؟ قالت: يا سيدي، ينيكني من قيام ويُصليّ من قُعود، ويشتمني بإعراب ويلحنُ في القرآن، ويصوم الاثنين والخميس ويُفطرُ شهر رمضان، ويصلي الضُّحى ويترك الفجر». **البصائر والذخائر**، م 1، ج 2، ص 36.

(14) يورد السيوطيّ جملة من أخبار الجواري اللواتي تمّ إعداهنّ ليحظين بفرص البيع والإتجار مما يعني أنّ صناعة الجواري كانت تحقق أرباحًا طائلة للقائمين على هذه الصناعة. يقول السيوطي: «دنانير جارية يحيى بن خالد البرمكيّ كانت لرجل من أهل المدينة أدّبها وخرّجها، وكانت صفراء صادقة الملاحة من أحسن الناس وجهًا وأظرفهنّ وأحسنهنّ أدبًا». **المُستظرف من أخبار الجواري**، تحقيق: صلاح الدين المُنجّد، ط1، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1963، ص 28.

(15) لقد أسهم الخلفاء العباسيون في إشاعة الجنسانية وتداولها، وقد حققت هذه العناية انتعاشًا في أوساط الجواري. ومن أدلّة ذلك هذا الخبر: «عُرضت جاريةٌ على المتوكل فقال لها: أيش تُحسنين؟ فقالت: عشرين لوناً من الرهز، فأعجبته فاشتراها». **البصائر والذخائر**، م 1، ج 1، ص 230.

المنجّد فقد «كان للجواري، على اختلاف أنواعهنّ، أثرٌ كبيرٌ في المجتمع الإسلاميّ، في مختلف العصور. فقد كنَّ شغله الشاغل، واستطعنَ في أحايين كثيرة توجيهه أيضًا. وأخذن من الأدب العربيّ، شعره ونثره، النصيب الكبير. وأُلِّفت عنهنَّ كتبٌ كثيرةٌ جمعت أخبارهنّ ونوادرهنَّ وأخبار المجتمع الذي عشن فيه»[16].

وسوف يكون الأدباء والشعراء القناة التي تمرُّ بها أخبار الخلفاء وأسرارهم؛ فقد كانوا قريبين من مجالس السلطة ويحظون برعايتها نظرًا لما يقدّمونه من وظائف تتمثل في ترويج السلطة وتعزيزها والتصدّي لخصومها والذبّ عنها من ناحية وأدوار تتعلّقُ بإمتاع السلطة ومؤانستها من ناحية أخرى. كما أنّ السلطة، بدورها، تقدّم للأدباء والشعراء والكتّاب والعلماء المنضوين تحت لوائها من الامتيازات والإغراءات ما يعمّقُ ولاءهم ويعزّزه. ويجعلهم يتستّرون على أنشطتهم وانتهاكاتهم الجنسية. ومما يؤيد ذلك النصّ الآتي:

«قال عليّ بن الجهم: إني لعند المتوكّل يومًا والفتح بن خاقان حاضرٌ إذ قيل له: فلانٌ النخّاس. فأذن له، فدخل ومعه وصيفةٌ. فقال له المتوكّل: ما صناعة هذه؟

قال: تقرأ بالألحان.

فقال الفتح: اقرئي لنا خمس آيات. فاندفعت تقول:

قد جاء نصرُ الله والفتحُ ... وشقَّ عنّا الظلمةَ الصّبحُ
خَدِينُ مَلْكٍ ورجا دولةٍ ... وهمُّه الإشفاقُ والنُّصحُ
وكلُّ بابٍ للندى مُغْلَقٌ ... فإنّما مفتاحُه الفتحُ

(16) **المُستظرف من أخبار الجواري**، ص 5.

فأمره المتوكّلُ بشرائها. وكانت أحظى جواري الفتح»[17].

أمّا مجتمع القيان فيروي الجاحظ أنّ القائمين على صناعة القيان كانوا يعلمونهنّ المجون ويدربونهنّ على الغواية والخلاعة وهي أمور تزيد في حظوتهنّ. يقول الجاحظ: «وكيف تسلم القينة من الفتنة أو يمكنها أنْ تكون عفيفةً، وإنمّا تكتسبُ الأهواءَ، وتتعلَّم الألسن والأخلاق بالمنشأ، وهي تنشأ من لدن مولدها إلى أوان وفاتها بما يصدُّ عن ذكرالله من لهو الحديث، وصنوف اللعب والأخانيث، وبين الخلعاء والمجَّان، ومن لا يسمع منه كلمة جدٍّ ولا يُرجع منه إلى ثقةٍ ولا دين ولا صيانة مروَّة.

وتروي الحاذقة منهن أربعة آلاف صوتٍ فصاعداً، يكون الصَّوت فيما بين البيتين إلى أربعة أبيات، عدد ما يدخل في ذلك من الشِّعر إذا ضُرب بعضه ببعض عشرة آلاف بيتٍ، ليس فيها ذكر الله عن غفلة ولا ترهيب من عقاب، ولا ترغيبٌ في ثواب؛ وإنما بُنيت كلُّها على ذكر الزِّنى والقيادة، والعشْق والصَّبوة، والشَّوق والغلْمة.

ثم لا تنفكُّ من الدراسة لصناعتها منكبَّةً عليها، تأخذ من المطارحين الذين طرحهم كلُّه تجميشٌ وإنشادهم مراودة. وهي مضطرَّةٌ إلى ذلك في صناعتها؛ لأنَّها إن جفتْها تفلَّتت، وإنْ أهملتْها نقصتْ، وإن لم تستفد منها وقفتْ. وكلُّ واقف فإلى نقصانٍ أقرب. وإنَّما فرق بين أصحاب الصناعات وبين من لا يُحسنها التزيُّدُ فيها،

---

(17) **المُستظرف من أخبار الجواري**، ص 73.

والمواظبة عليها. فهي لو أرادت الهُدى لم تعرفه، ولو بغت الغفلة لم تقدر عليها، وإنْ ثبَّتت حُجّة أبي الهُذيل فيما يجب على المتفكِّر زالت عنها خاصّته؛ لأنّ فكرها وقلبها ولسانها وبدنها، مشاغيل بما هي فيه، وعلى حسب ما اجتمع عليها من ذلك في نفسها لمن يلي مجالستها عليه وعليها»[18].

لقد «كانت تلك الجواري يتمتعن بالرّزانة والأناقة، ومُثقّفاتٍ ومدرّبات على أعلى مستوى، ما أهّلهنّ إلى أنْ يتحوّلن إلى «نخبة» عصريّة باتت تفرضُ تأثيرًا حضاريًّا امتدّ نطاقُه من فارس إلى أسبانيا»[19].

بيد أنّ هؤلاء الجواري كنّ يتصفن بتقلّب الهوى؛ إذ لا يؤمن جانبهنّ، ومن تلك الأخبار ما نصّه: «بلغ فَضْلُ الشاعرة، وكانت تهوى سعيد بن حميد، أنه قد عشق جاريةً من جواري القيان فكتبت إليه:

يا عالي السنِّ سيِّئَ الأدب شِبتَ وأنت الغُلامُ في الطّربِ
ويحك إنّ القيانَ كالشّركِ الـ منصوب بين الغرور والعَطَبِ
لا يتصدّين للفقير ولا يطلبنَ إلاّ معادن الذّهبِ
بينا تشَكّى هواك إذ عَدَلت عن زفرات الشُكى إلى الطّلبِ
تلحظُ هذا وذا أو ذاك وذا لَحْظَ مُحبٍّ بعين مُكتسبِ»[20].

(18) كتاب القيان، ص 177.

(19) يُرْجِعُ ري تاناهيل Reay Tannahil سبب تعاظم انتشار التعددية الجنسية في العالم الإسلامي إلى تكاثر الحروب، واتساع الفجوة بين الطبقات، وتزايد تدفّق العبيد، وتكاثر الثروات الوافدة. انظر: **قصة الجنس عبر التاريخ**، ج1، ص 220.

(20) **المُستظرف من أخبار الجواري**، ص 55.

ويُفرد جلال الدين السيوطيّ كتابه الموسوم بـ « **المُستظرف من أخبار الجواري**» لإيراد أسماء جواري الخلفاء والوزراء والعلماء والقادة والأئمة في المشرق ومصر والأندلس[21]، وقد أتى فيه على مكامن نبوغهنّ وفرادة طباعهنّ وعلائم نباهتهنّ ومواطن فضائلهنّ. ونظرًا لمكانة هذه الفئة من الجواري فإنها كانت تتنقل بين عدد من الرجال والخلفاء[22]، ومن هؤلاء الجواري «دُقاق جارية يحيى بن ربيع» التي ترد في كتب الأدب بأنها كانت جميلة مُحسنة مشهورة بالظرف والمجون، «ولمّا مات يحيى تزوّجت بعده بجماعة من القوّاد والكتّاب فماتوا فقال بعضهم يهجوها:

قُلتُ لمَّا رأيتُ دار دُقاقِ   حُسنُها أضرّ بالعُشّاقِ
حذّروا الرابع الشّقيَّ دُقاقًا   لا يكونَنَّ نجمه في مُحاقِ
الْهُ عن بُضعها فإنّ دُقاقًا   شؤمُ حِرها قد سار في الآفاق
لم تُضاجع بعلاً فهبَّ سليمًا   بل جريحًا وجُرحُه غيرُ راقي»[23].

ولم تكن الجواري تجد حرجًا في التشبيب بالخلفاء، إذ يذكر السيوطيّ أنّ «ذلفاء» جارية ابن طرخان «كانت تشبب بالرشيد» وأنها قالت تعبّر رغبتها فيه:

قد هِجْتَ بالبيت الذي أنشدتني   حُبًّا بقلبي لا يزالُ دفينا

(21) من هؤلاء الجواري تمثيلاً: حُسن جارية الإمام أحمد بن حنبل، وخنساء جارية هشام النحويّ، وحسناء جارية يحيى بن خالد البرمكيّ، وهند جارية أبي محمد بن مسلمة الشاطبيّ الكاتب. انظر: **المُستظرف في أخبار الجواري**، ص 13، 19، 20، 72.

(22) مثل الجارية «فريدة الصّغرى» جارية الخليفة الواثق التي انتقلت إلى أخيه المتوكّل بعد وفاته. انظر: نفسه، ص 49 ـ 50.

(23) نفسه، ص 26 ـ 27.

وقد دفع قولها أبا نواس إلى التعبير عن استهجانه جرأتها فقال:

عجيبٌ من حماقة الذّلفاءِ تشتهي فياشلَ الخلفاءِ

وهذا يعني أنّ الثقافة العربية مكّنت الجواري من التعبير عن رغائبهنّ الجنسية شريطة توافر الكفاءة في الرتبة الاجتماعية. لذلك قام ابنُ أبي فَنَن بإجازة قول أبي نواس واستكمال معناه والاستدراك على استهجانه بقوله مُخاطبًا الذّلفاء:

لو تشهّيتِ غيره كان أولى من أُيور الدُّناة والضُّعفاءِ
إنّ أولى الأمور عندي منالا شهواتُ الأكفاء للأكفاءِ[24].

ونظرًا لأهمية الجواري البارزة قامت الثقافة العربية بسنّ قواعد خاصّة في صناعة النّخاسة وحدودها وخدائع النخّاسين وتلبيساتهم وتدليساتهم في مواسم بيع الرقيق[25]. علاوة على وضع قوانين وتحذيرات ووصايا تنبّه شرّاء الرقيق إلى الحذر من الوقوع في شِراك النخّاسين في الأسواق والمواسم. ولعلّ أبا نصر مؤيد الدين السموأل المغربيّ الإسرائيليّ (ت 570 هـ) من أبرز الكتّاب الذين وضّحوا عملية تداول الرقيق وما يلابسها من إشكالات ومحاذير، وقد أفرد الجملة العاشرة من كتابه للبحث «في بيع وشراء الرقيق» وهي جملة مُكوّنة من خمسة أبواب، الأول: في ذكر وصايا يُنتفع بها في البيع والشّراء، والثاني: في أجساد الرقيق بحسب كلّ واحد منهم على مذهب الأطبّاء، والثالث: في تعرّف الأخلاق لقياس

(24) نفسه، ص 28.

(25) انظر: سلام خيّاط، **البغاء عبر العصور: أقدم مهنة في التاريخ**، ط1، رياض الريّس للكتب والنشر، لندن ـ قبرص، 1992، ص 45 ـ 47.

الفراسة على مذهب الفلاسفة، والرابع: في معرفة الرقيق وما يصلحون له من الأعمال، والخامس: في التّحرّز من تلبيسات النَّخاسين التي يُدَلّس بها في مواسم الرقيق على المشتري[26].

ومن المؤكّد أنّ فئة النخّاسين تتمتع بتأهيل ثقافيّ رفيع وامتيازات كبيرة ناجمة عن الخدمات التي تقدمها لرجالات السلطة في أشدّ مراتبها علوّا. ولعلّ مقارنة الجاحظ بين «أصحاب القيان» والخلفاء تجسّدُ أهمية المُقيّنين الذي يتمتعون بمنزلة رفيعة تجعلهم في عِلية الناس. فالمُقيّن «يُزارُ ولا يُكلّف الزيارة، ويوصل ولا يُحمل على الصّلة ويُهدى له ولا تُقتضى منه الهدية». كما أنّ صناعته من أشرف الصناعات وأكرمها؛ ذلك أنه «لم يسقط الغيرة عن جواريه ويعنى بأخبار الرقباء، ويأخذ أجرة المبيت ويتنادم قبل العشاء، ويعرض عن الغمزة، ويغفر القبلة، ويتغافل عن الإشارة، ويتعامى عن المكاتبة، ويتناسى الجارية يوم الزِّيارة، ولا يُعاتبها على المبيت، ولا يفضُّ ختام سرّها، ولا يسألها عن خبرها في ليلها، ولا يعبأ بأنْ تُقفل الأبواب، ويُشدَّد الحجاب»[27].

ومن النصوص الدّالة على مكانة النخاسين السلطويّة النص الآتي:

«كان هشام بن عبد الملك يقبض الثّياب من عِظَم أيره، فكتب إلى عامله في المدينة: «أما بعد فاشتر لي عِكاكَ النيك». قال: وكان له كاتبٌ مدينيٌّ ظريفٌ، فقال له: ويحك، ما عِكاكُ النيك؟ قال

(26) أبو نصر مؤيد الدين السموأل المغربيّ، **نزهة الأصحاب في مُعاشرة الأحباب**، ط1، تحقيق: أحمد فريد المزيديّ، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2007، ص 118 ـ 143.

(27) الجاحظ، **كتاب القيان**، ص 177، 179.

الوصائف. فوجّه إلى النخّاسين فسألهم عن ذلك. فقالوا: عِكاكُ النيك الوصائفُ البيضُ الطِّوال. فاشترى منهن حاجته، ووجه بهنّ إليه»[28].

إنّ المتبصّر في هذا النصّ لا يفاجأ برغبة الخليفة الأمويّ هشام بن عبد الملك بن مروان ورغبته الجارفة حسب، بل إنّ عنصر المفاجأة كامن في تسخير عامل الخليفة على المدينة من أجل تأمين مُتع الخليفة ورغباته، ولمّا كان عامل المدينة جاهلاً بمدلول طلب الخليفة «عكاك النيك» ارتأى أنْ يستعين بكاتبه لحلّ لغز المدلول من أجل الوصول إلى المطلوب. وهكذا فإنّ النص يحيل إلى تراتبية السلطة التي يقع في رأسها الخليفة ثم يأتي بعده عامل المدينة ثمّ كاتب عامل المدينة ثم النخاسون الذين يرتبطون بعامل الخليفة بعلاقة الخضوع والامتثال حيث يتعين عليهم الاجتهاد وبذل الجهود الكبيرة في سبيل العثور على طلب الخليفة. ومن المؤكد أنّ النصّ الذي يستثمره الجاحظ لا يَرِدُ في إطار الانتصار للجواري مقابل الغلمان بل إنه يكشف عن دلالتين مهمتين؛ الأولى: نهم الخليفة الجنسيّ، والأخرى: انبراء رجال السلطة لتأمين رغبات الخلفاء الأمويين. والجاحظ، بذلك، يمارس إدانة حادة للنظام الأموي وهي ممارسة لا تنفصل عن موقف الجاحظ في مهاجمة الأمويين الذين نعتهم في رسالة له بـ «النابتة»[29]، ومواجهة المُحدثين الذين كانوا يقفون خلف

(28) الجاحظ، **مفاخرة الجواري والقيان**، ضمن: رسائل الجاحظ، م1، ج2، ص 133.

(29) يندرج خطاب الجاحظ في رسالته الموسومة بـ «النابتة» التي وجهها إلى أبي الوليد محمد بن أحمد بن أبي دُواد في سياق خصومته الكبيرة مع علماء أهل الحديث =

الأمويين ويحالفونهم. بيد أنّ هذه الإدانة لا تكشف عن انحياز الجاحظ للعباسيين وسلطتهم فحسب بل إنها تبيّن عدم مقدرته على كشف مفاسد العباسيين الجنسية[30]، واستغلال مواقعهم في السلطة، ذلك أنّ الدولة العباسية شهدت انتهاكات جنسية أشدّ فداحة من انتهاكات الأمويين، لكنّ انضواء الجاحظ في برامج العباسيين منعه من التعريض بها وكشفها[31]، بل على العكس من ذلك تمامًا فقد كان الجاحظ وعموم المعتزلة يسوّغون برامج العباسيين وانتهاكاتهم ويشرعنون ما يقترفونه من تجاوزات وانتهاكات[32].

= الجبريين الذي عدّوا سبّ ولاة السوء فتنة، ولعن الجَوَرة بدعة، في إشارة واضحة إلى معاوية بن أبي سفيان، ويزيد بن معاوية. ويرى الجاحظ أنّ النابتة الذين يقولون: «لا تسبّوا معاوية فإنّ له صُحبةً؛ وسبُّ معاوية بدعة، ومن يبغضه فقد خالف السُّنة» «أكفرُ من يزيد وأبيه، وابن زياد وأبيه». يقول الجاحظ عن النابتة: «على أنهم مُجمعون على أنه ملعونٌ من قتل مؤمنًا مُتعمِّدًا أو متأوِّلاً. فإذا كان القاتلُ سُلطانًا جائرًا، أو أميرًا عاصيًا، لم يستحلّوا سبّه ولا خلْعه، ولا نفيه ولا عيبَه، وإنْ أخاف الصُّلحاء وقتل الفقهاء، وأجاعَ الفقيرَ وظلم الضعيف، وعطّل الحدود والثّغور، وشرب الخمورَ وأظهر الفجور» .**رسالة في النابتة**، ضمن: رسائل الجاحظ، المجلّد الأول، ج2، ص 12، 15.

(30) لقد انتشرت صناعة الجواري في العصر العباسي بفضل رعاية الخلفاء العباسيين لها؛ إذ تكشف النصّيات عن ولعهم الشديد بالجواري. وتشير الأخبار، مثلا، أنّ عبيد الله بن طاهر أهدى الخليفة العباسيّ المتوكّل أربعمئة جارية. انظر: **المُستظرف في أخبار الجواري**، ص 63.

(31) ورغم ذلك عرّض الجاحظ بعيسى بن موسى، ابن أخي الخليفة المنصور، الذي خلعه المنصور من العهد ليجعل ابنه المهدي مكانه. انظر: **كتاب النساء**، ضمن رسائل الجاحظ، المجلد الثاني، الجزء الثالث، ص 155. وهذا يدلّ على براغماتية الجاحظ وفطنته؛ فهو يتخذ من العباسيين المُبعدين من السلطة مجالا للتدليل.

(32) من ذلك مثلاً تسويغ الجاحظ تنكيلَ الخليفة بمعارضيه ووزرائه الذين تثبت لديه خياناتهم ومعاقبتهم وقتلهم دون أنْ يقدّم تفسيرًا لفعله. يقول الجاحظ: «وهناك خياناتٌ في صُلب المُلك، أو في بعض الحُرَم، فلا يستطيع الملكُ أنْ يكشف للعامّة =

ولعلّ من اللافت أنّ أخبار الخلفاء العباسيين الجنسية لم ترد بوفرة في كتب الأدب العربي إلاّ في عصور متأخرة، وتحديدًا في القرن الرابع الهجريّ، عصر أبي الفرج الأصفهانيّ، عندما بدأت الخلافة العباسية في التقهقر والتفكك مما أتاح للمدونة الأدبية إعادة كشف المرويات وتدوين الأخبار وتأويل الإنتاج الأدبيّ والفنيّ، مما يعني أنّ سلطة الخلافة كانت تحول دون المساس بسجلاّتها وأخبار الخلفاء عبر تدوينها وإشاعتها ونشرها وتدوينها. لقد كان النسق السياسيّ الضيّق يرى في النسق الأدبي المؤسس على الحرية والانفتاح ما يشوش عليه ويهدده، لذلك فرض عليه ضروبًا من المنع والحظر مما أدى إلى انغلاق الثقافة على نفسها وفقد حيويتها وتراجعها[33].

ومن تلك الأخبار ما نصُّه: «سمع المأمون صوتًا في بعض مقاصيره فقال للخادم: انظر ما هذا؟ فذهب ورجع فقال مؤنسةُ تضرب وجاريةٌ ترقصُ. فجاء المأمون فسمعها تقول:

= موضعَ العورة في المُلْك، ولا أنْ يحتجَّ لتلك العقوبة بما يستحقُّ ذلك الذنب، ولا يستطيع الملكُ تركَ عقابِه، لما في ذلك من الفساد، على علمه بأنّ عُذرَه غير مبسوطٍ للعامّة، ولا معروفٍ عند أكثر الخاصّة»، **البيان والتبيين**، م 2، ج 3، ص 377. وانظر مناظرة بشر المريسيّ مع محمد بن أبي العباس الطّوسيّ في تحريم النبيذ وتحليله، وكيفية انحياز المريسي إلى مبدأ تحليل النبيذ وتأليف كتاب فيه ليوافق الخليفة المأمون. انظر: **كتاب فصل ما بين العداوة والحسد**، ضمن: رسائل الجاحظ، م 1، ج1، ص 342 ـ 343.

(33) يرى الباحث أحمد بو حسن أنّ مدوّنة كتاب الأغاني تندرج في «المنظور التأويليّ الذي يحاول أنْ ينظر إلى اللحظات التكوينية من زاوية فهم الإنتاج الأدبيّ والفنيّ في ضوء آفاق هذا الإنتاج، وآفاق قراءته في المراحل المختلفة». انظر: **العرب وتاريخ الأدب: نموذج «كتاب الأغاني»**، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2003، 156 ـ 157.

ألا يـــا دارُ كــم تــحــويـــ نَ مــن نــيــكٍ ومــن غُــلْــمَــه
مـــتـــى يـــرقـــع طـــيّـــانٌ ضــعــيــفٌ مــئــتــي ثُــلْــمــه[34]

فدخل عليها فجامعها. وقال: ما كفاك أنْ جعلتني طيَّانًا حتى جعلتني ضعيفًا. فقالت: لولا ذاك ما أكملتُ هذا الرغيف على جوعي»[35].

لم يقم الجاحظ بتدوين أخبار الخلفاء العباسيين وسردياتهم الجنسية بالرغم من أنه كان معنيًّا بحقل الجنسانية، وبالرغم من أنه عاصر غير خليفة عباسيّ ولازمه وتبوأ مراتب رفيعة في السلطة التي كان أحد أقطابها ومفكّريها. وهذا يعني أنّ الخطاب الجنسيّ، في الأدب العربيّ القديم، ظلّ يُعاني من إكراهات وتحديات أعاقت

(34) هكذا ورد عند السيوطي، وورد الخبر برواية مختلفة عند الراغب الأصفهانيّ نصّها: «وكان للرشيد مائتا جارية تبلغ النوبة إلى كل جارية في مائتي ليلة فصعد ليلة فإذا جارية تغني:

ألا يـــا دارُ كـــم تـــحـــويــــ ن مـــن كـــسٍ ومـــن غـــلـــمـــه
أ أيـــر واحـــد يـــشـــفـــي تـــراه مـــائـــتـــي حـــرمـــه
مـــتـــى يُـــصـــلـــح طـــيـــانٌ ضـــعـــيـــفٌ مـــائـــتـــي ثـــلـــمـــه

فاستدعاها واستعاد أبياتها وقال: نزيد في زيارتك؟ فقالت: لا أريد، أ كانت كما قال أبو حكيمة:

أتـت بـجـرابـهـا تـكـتـالُ فـيـه فـقـامـت وهـي فـارغـةُ الـجـراب

فقال: لا بل لا نرد الجراب فارغاً، وقام فواقعها؛ وقال لها: يا لخناء جعلتني طياناً ضعيفاً فقالت: لو لم أجعلك هكذا لم آكل هذا الرغيف على هذا الجوع الصادق». انظر: الراغب الأصفهانيّ (ت 502 هـ)، **محاضرات الأدباء ومحاورات الشّعراء والبلغاء**، ج3، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص 210 ـ 211.

(35) **المُستظرف في أخبار الجواري**، ص 69.

حراكه وعطّلت فعاليته مما أدى إلى حجب النصّيات ومصادرة المرويات.

كما تكشفُ مدوّنةُ الخطاب الجنسيّ عن طبيعة الجنسانيّات وأشكالها في الثقافة والمجتمع العربيين، إذ إنّ العرب كانوا يرفضون تزويج نسائهم من الموالي؛ لخسّتهم ووضاعتهم العرقية قياسًا بالعرب، وفي الوقت الذي كانوا يجيزون فيه لأنفسهم التمتع بنساء الموالي والزواج منهنّ، فإنهم كانوا يرفضون زواج رجال الموالي العجم من النساء العربيات(36)، وقد شهدت المجتمعات الإسلامية عددًا من الزيجات بين الموالي والنساء العربيات كانت تنتهي، غالبًا، بالتفريق بين الأزواج من قبل الولاة الذين كانوا يعبّرون عن استنكارهم وغضبهم الشديدين، لدرجة أنّ بعضهم كان يتزوج من المرأة بعد تطليقها من زوجها المولى.

ونتيجة تفاقم الإحساس بالتفوّق العرقيّ فإنّ العرب استبعدوا مبدأ تزاوج الرجال الموالي والنساء العربيات في الجنة التي يتعين عليها أنْ تخضع لمواصفات العرب ووجودهم الاستثنائيّ ومفاهيمهم الثقافية. يقول ابن حمدون (495 ـ 562 هـ): «**وزعم الأصمعيُّ أنه سمع أعرابيًّا يقول لآخر: أتُرى هذه العجم تنْكِحُ نساءنا في الجنة؟ قال: أرى ذلك والله بالأعمال الصالحة، قال: توطأُ رقابُنا والله قبل ذلك**»(37).

(36) انظر: محمد حسن عبد الله، **الحب في التراث العربي**، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1994، ص 161.

(37) أبو المعالي محمد بن الحسن بن محمد بن عليّ بن حمدون، **التذكرة الحمدونية**، ج6، تحقيق: إحسان عباس وبكر عباس، ط1، دار صادر بيروت، 1996، ص 381.

إنّ هذا النصّ لا يتضمنُ مفارقة بقدر ما يُظهر مركزية الثقافة العربية ونظرتها الدونية إلى الموالي العجم، فضلا عن رفضها الإقرار بأنّ النساء العربيات خُلقن لينكحن غير العرب حتى عندما يتعلّق الأمر بالجنة وملذّاتها الجنسية؛ فالجنة تقصر الاستمتاع بالنساء العربيات ونكاحهنّ على العرب دون سواهم من المسلمين حتى وإنْ فاقوهم تقىً وصلاحًا.

المبحث الثاني

بدايات الخطاب الجنسيّ: الدوافع والغايات

لا يكاد الباحث في مدوّنات الجنسانية يعثر على دوافع تأليف واضحة في هذا الحقل الشائق الشائك. كما أنّ الموقف النقديّ الذي يُحيطُ بالخطابات الجنسية يبدو غامضًا، إذ لا نكاد نقف على تصوّرات ومفاهيم نقديّة ترتبط بهذا الحقل المعرفيّ البالغ الأهمية، ومن ثمّ فإنّ مَطْلبَ استخراج أحكام نقدية واضحة سيكون محفوفًا بالمخاطر فضلا عن أنه سيظلُّ موضوع بحث ومساءلة وكشف.

بيد أنّ الأمر الذي يُمكن الاطمئنان إليه يكمن في أنّ الحضارةَ العربية قد قُيّض لها من العوامل والظروف والسياقات، ما جعلها تتوافر على إمكانيات وشروط هائلة مكّنتها من الالتفات إلى الأنشطة الجنسية وتحويلها إلى جنسانيّات عبر خطابات واضحة المعالم محددة الغايات. فقد عرفت الثقافة العربية، في العصر الوسيط، قفزةً معرفية شملت الحقول والميادين والتخصصات كلها نتيجة الطفرة المعرفية من ناحية، وانفتاحها

على الثقافات الأخرى بمختلف مكوناتها البشرية، والعقائدية، والعلمية، والفكرية، والتواصلية مما أفضى إلى استيعاب الثقافة العربية مُدّخرات الثقافات الأخرى والاستيلاء على ثرواتها وإعادة إنتاجها عن طريق عَوْرَبَتها، وإخضاعها للمقاييس العربية المتنوعة من ناحية أخرى[1].

ويندرج في سياق الانفجار المعرفيّ الضخم الخطابُ الجنسيّ الذي يدلّ على عمق التأثير الذي أصاب الثقافة العربية، وحساسيتها المعرفية الشديدة حيث تسللت إليها القوى البشرية الهائلة مصحوبة بموارد جنسية هائلة الأمر الذي استدعى منها تطوير برامجها الجنسية وتخصيب مفاهيمها ورؤاها الكلية.

لقد أصبح البحثُ عن دوافع الكتابة والتأليف الجنسيين أمرًا ضروريًا للتعبير عن الاستجابة الثقافية للمستجدات والظواهر الحادثة في المجتمع والثقافة. غير أنّ حساسية الموضوع شكّلت حرجًا للكتاب العرب القدامى في التناول والعرض والمقاربة بالرغم من وجود نصّيات وتمثيلات جنسية كبرى تمتدُّ في كتب الأدب والتاريخ والفقه والأخبار والسّير واللغة والتفسير. لذلك يمكن القول بشيء من اليقين: إنّ اتساع مساحة النصّيات الجنسانية لم ترافقه مواقف نقديةٌ تُحلّلُ الظواهر، وتستقري التجارب، وتعاين الخبرات، وتُفسّرُ الممارسات، وتستخلص النتائج.

إنّ حضور الجنسانيات، في الأدب العربيّ القديم بمختلف نصّياته، لا يعدو أنْ يكون ضربًا من الطرائف والنوادر والحكايات

(1) ري تاناهيل، **قصة الجنس عبر التاريخ**، ج1، ص 214 ـ 216.

والأخبار والقصص التي يُقصد بها إمتاع القارئ والترويح عنه وتثقيفه في المقام الأول، فضلا عن دفع الأفراد إلى تطوير مهاراتهم الجنسية، وتنويعها، وإشباع رغباتهم، ضمن حدود الشريعة والقانون، وتحصين الذات من آفات الممارسات الجنسية غير السليمة. بيد أنّ المفارقة تكمن في أنّ الثقافة العربية لم تبلور تصوّرات نقدية تساهم في إنتاج خطاب معرفي حول الجنس والجنسانية؛ فبالرغم من أنّ الثقافة العربية يسّرت السبل لإنتاج الجنسانيات، وهيَّأت الوسائل لتطويرها، ووفرت الظروف للبوح بها وتدوينها، ومكّنت الكتاب من تدوينها وإنتاج خطابات حولها إلا أنها صمتت عن تحليلها، ومقاربتها وتفسيرها، واحتجبت عن الإدلاء بمواقف علمية وإنتاج خطاب نقديّ يوازي الخطاب الأدبيّ.

وسوف نحاول، في ما يلي، استعراض دوافع الكتاب العرب وغاياتهم في تناول الجنسانيات العربية، وكيفية تناولها، ومواقفهم النقدية منها. ونقصد، بذلك، بدايات الخطاب الجنسيّ المبكرة الواقعة في القرنين الثالث والرابع الهجريين. إذ إنّ هذه الفترة تشكل بداية الوعي بالجنسانية وأسئلتها الملحّة، لذلك فإنّ الوقوف عليها سيمنحنا الفرصة الكافية لإدراك التصوّرات النقدية المرتبطة بالخطاب الجنسيّ.

وبصرف النظر عن مرجعيات الكتّاب العرب القدامى، فإنّ المُتبصّرَ في كتب الأدب العربيّ القديم ومدوّناته يرى أنّ المؤلفين قد عمدوا، في تآليفهم، إلى إفراد فصل أو باب موضوعه يدور حول

النساء، ويشمل نصيّات حول الجنس، «**ولم يكن هؤلاء المؤلفون ممن سَفُلت أخلاقهم أو سقطت مروءتهم، بل رأوا أنّ تواليفهم لا تُكمل إلاّ إذا تحدّثوا عن الأمور الجنسيّة لأنها أمورٌ من الحياة نفسها**»[2].

يكاد أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت 255 هـ) يكون أوّل من أفرد رسائل خاصة تعرضُ موقفًا نقديًّا حول الجنسانيّات، فكتبه «في النساء»، وفي «مفاخرة الجواري والغِلمان»، وفي «القيان» فضلا عن النصّيات الواردة في كتبه الأخرى تُعدُّ فاتحة في تأسيس الخطاب الجنسيّ، ولعلّ جميع من جاء بعده غرفوا من بحره، واقتفوا أثره دون أنْ يبلغوا فضله، ويصلوا إلى مراقيه. وعلى العكس من ذلك تمامًا فقد قام من جاء بعده بتكرار كتابة ما كتبه، وإعادة تدوين النصوص التي جمعها مع قليل من التوسّع والإحاطة في جمع الشواهد دون أنْ يُشيروا إلى ريادته في مقاربة الحقل[3]. ولا يُمكن إغفال دور الجاحظ وتمكّنه من تفتيق الخطاب الجنسيّ تفتيقًا عقلانيًّا نقديًّا في حين أنّ من تبعوه، وبحكم مرجعياتهم المنهجية، قد صدروا عن تصورات وعظية أخلاقية نقليّة.

(2) صلاح الدين المنجّد، **الحياة الجنسية عند العرب: من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع الهجريّ**، ط2، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1975، ص 11.

(3) أشار غير باحث إلى ريادة الجاحظ، فقد أشار صلاح الدين المنجد إلى أنّ كتاب الجاحظ «المفاخرة بين الجواري والغلمان» مثالٌ جيّد لبواكير الأدب الجنسيّ. أما محمد حسن عبد الله فيرى أنّ الجاحظ هو الأكثر قربًا من تقديم مفاهيم الحب الطبيعيّ، علاوة على سبقه الزمني في تناول مسائل الحب والعشق ومقاربتهما من منظور جدليّ. انظر: **الحياة الجنسية عند العرب: من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع الهجريّ**، ص 150. و: **الحب في التراث العربي**، ص 79.

والناظر في كتاب الجاحظ الموسوم بـ «مفاخرة الجواري والغلمان»، يلحظ أنّ الجاحظ يؤكد حرصه الشديد على إدراج هذا الكتاب في المناظرات الحجاجية الكثيرة والمتنوعة في المضامين والموضوعات التي لطالما حرص على تأليفها؛ لتبصير الناس وتثقيفهم وتنويرهم من جهة ولعلمه بانتشار ظاهرة الغلمان في المجتمع العباسي. ولعلّ الجاحظ عالم بالقارئ المتربّص الذي يمثل رقابة أخلاقية وثقافية وعقائدية، وواعٍ بالمرجعية التأثيمية التي يصدر عنها، ذلك أنّ مقاربة «**مجريات ما وقع بين اللاطة والزناة**»، باستحضار «**ما نقل حُمّالُ الآثار وروته الرُّواة**»[4] يُعرّض مشروع الكتاب لمصادرة قوى التأثيم وهجومها وانتقادها. بيد أنّ الجاحظ يستبق هجوم التأثيميين بمهاجمتهم، واتهامه مرجعياتهم بالقصور والعجز والعقم، لذلك لا يتردد في وصف وقارهم المُفتعل بالزيف، يقول الجاحظ: «**وبعضُ من يُظهرُ النسك والتّقشّفَ إذا ذُكر الحرُ والأيرُ والنيكُ تقزز وانقبض. وأكثر من تجده كذلك فإنما هو رجلٌ ليس معه من المعرفة والكرم، والنُّبل والوقار، إلا بقدر هذا التصنّع**»[5].

(4) **مفاخرة الجواري والغلمان**، ضمن رسائل الجاحظ، المجلد الأول، الجزء الثاني، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991، ص 95.

(5) **مفاخرة الجواري والغلمان**، ص 91. وقد ورد النصُّ نفسه في كتاب الحيوان بصيغة مختلفة نصّها: «وبعض الناس إذا انتهى إلى ذِكر الحِرِ والأير والنيك ارتَدَع وأظهر التقَزُّز، واستَعْمَلَ بابَ التَّوَرُّع، وأكثَرُ مَنْ تَجده كذلك فإنَّما هو رجلٌ ليس مَعَه من العَفافِ والكرَم، والنُّبْل والوَقار، إلاَّ بقَدْرِ هذا الشَّكل من التَّصنع، ولم يُكْشَفْ قطُّ صاحِبُ رياءٍ ونِفاقٍ، إلاَّ عن لؤم مُسْتَعْمَل، ونذالةٍ متمكّنة» .**الحيوان**، تحقيق: عبد السلام هارون، ط3، دار إحْياء التراث العربي، 1969، بيروت، ج3، ص 40.

وهذا يعني، حسب الجاحظ، أنّ أبواب المعرفة يجب أنْ تُشرعَ للبحث والمساءلة، ذلك «**أنّ لكلّ نوع من العلم أهلاً يقصدونه ويؤثرونه، وأصناف العلم لا تُحصى، منها الجَزِلُ ومنها السّخيف**»[6]. هكذا يستثمر الجاحظ فضاء المعرفة، وكشوفات العلم بمقاربة تلامس موضوعًا يثير الكثير من الحساسيات. بيد أنّ الحصانة المعرفية تقي القرّاء من الانزلاق في متاهات الموضوع، وتعصمهم من السقوط في براثنه. وبهذه الطريق فإنّ الجاحظ يصدر عن تعالٍ معرفيٍّ، واستعلاء علميّ يخوّلانه الخوضَ في أشد الخطابات حساسية، لذلك يمكن تفسير وصفه القرّاء التأثيميين بالعمى المعرفيّ؛ لأنهم لا ينظرون ولا يتأملون. يقول الجاحظ مدافعًا عن وجاهة مقاربته الجنسانية: «**ومن كان صاحبَ علم ممرَّنًا موقَّحًا**[7]**، إلفَ تفكيرٍ ودراسة، وحِلْفَ تبيُّنٍ، وكلُّ ذلك عادةٌ له، لم يضره النّظرُ في كلِّ فنٍ من الجدّ والهزل؛ ليخرجَ بذلك من شكلٍ إلى شكلٍ. فإنّ الأسماعَ قد تملُّ الأصوات المُطربةَ، والأوتارَ الفصيحةَ، والأغانيّ الحسنة، إذا طال عليها**»[8].

لا يتحرّج الجاحظ من فتح باب الجنسانية على مصراعيه، نظرًا لموقعه الثقافيّ، ومرجعياته المعرفيّة؛ فارتباطه بالسلطة ومؤسسة الخلافة يمنحه القدرة على تناول الموضوعات، كما أنّ خلفياته ومرجعياته المعرفية الاعتزالية تمكّنه من مقاربة الموضوعات دونما إحساس بالوجل والرهبة، إنّ موقعه يوفّر له قوّة في فتح المغاليق،

(6) **مفاخرة الجواري والغلمان**، ص 91.

(7) **الموقّح: الذي أصابته البلايا فصار مُجرّبًا.**

(8) **مفاخرة الجواري والغلمان**، ص 91.

علاوة على أنّ مرجعياته تؤهله من حشد الأدلة والبراهين والتصرّف بالمنقولات والمرويّات، وإقامة المعقولات؛ من أجل كشف موضوعاته ودراستها، وبعبارة أخرى فإنّ الجاحظ يملك سلطة الخطاب المطلقة، فهو قادر على نقض المحظورات وعدم الاعتراف بها بالقدر الذي يُمكّنه من تعيين مفاهيم الجنسانية.

بيد أنّ رغبة الجاحظ في إنطاق الجنسانية العربية والإسلامية لا تهدف إلى تنظيم الخطابات وتفتيقها كما يدّعي ويزعم، ولا إلى محاججة من يتحاشون الحديث عن الجنس والجنسانية وتبكيتهم، بل إنّ الجاحظ يسعى إلى تسويغ ممارسات خلفاء بني العباس ووزرائهم الذين يملكون سجلات انتهاكات جنسية كبرى. يقول صلاح الدين المنجّد: «**أمّا الخلفاء العباسيون فقد سبقوا الأمويين في الفحش وارتياد اللذات أشواطًا بعيدة. حتى إنّ الأمويين ليُعدّون أتقياء بجانب العباسيين المتهتكين الفاسقين الذين كانت قصورهم أخصب بيئة لكلّ ما يتعلق بالجنس. لقد انطلقوا وراء شهواتهم وتفننوا في ذواق اللذات**»[(9)].

وتشير مدوّنات الأدب العربيّ وكتب الأخبار والتاريخ أنّ خلفاء بني العباس وابتداء بهارون الرشيد قد انكبّوا على مباهج الجنس ولذائذه، وأنهم أطلقوا لرغائبهم الأعنّة في سبيل الارتواء الجنسيّ الذي لم يكن يُروى. ولم تقتصر أنشطة الخلفاء العباسيين على الجواري فحسب بل إنها شملت الغلمان والشذوذ الجنسيّ[(10)]. وقد

(9) **الحياة الجنسية عند العرب: من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع الهجريّ**، ص 98.

(10) نفسه، ص 99 ـ 102.

أفضى ولع العباسيين بالجنس إلى انتشار الفسق واللذائذ في صفوف العامة[11].

ويستند الجاحظ في تأسيس خطابه إلى الخبر المرفوع إلى عبد الله بن عباس جدِّ خلفاء بني العباس، ووراث النبوّة كما يزعمون؛ لأنه عمّ النبيّ الذي كان حيًّا عند وفاته. يقول الجاحظ مُشيرًا إلى القارئ المتربّص: «**ولو علم أنّ عبد الله بن عباس أنشد في المسجد الحرام وهو مُحرمٌ**:

وهنَّ يمشين بنا هميسا إنْ تَصْدُقِ الطّيرُ ننك لميسا

فقيل له: إنّ هذا من الرّفث! فقال: إنما الرّفث ما كان عند النساء»[12].

إنّ اتكاءَ الجاحظ على هذا الخبر المرفوع إلى حبر الأمة عبد الله بن عباس الذي قال فيه النبي محمد (ﷺ): «اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل»[13]، لا يمنح الخطاب الذي يسعى إلى تدشينه قوّة مصداقية حسب بل إنّ فيه تسويغًا لممارسات خلفاء بني العباس وانتهاكاتهم. ولعلّ فاحص المدونات الجنسية التي ستأتي بعد

(11) يقول صلاح الدين المنجّد: «وعلى الجملة فقد كان الخلفاء العباسيون رمزًا للتهالك على اللذائذ، وتيسير أمورها، ونشرها، والتفنن بها. ولعلّ لهم الأثر الكبير في انتشارها بين الناس أيضًا، فإنما الناس، على أغلب الأحيان، على دين ملوكهم». **الحياة الجنسية عند العرب: من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع الهجريّ**، ص 103.

(12) **مفاخرة الجواري والغلمان**، ص 91.

(13) انظر: **البيان والتبيين**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ج1، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط5، ص 330 ـ 331. ويذكر الجاحظ في الموضع نفسه أنّ عبد الله بن العباس «كان يُسمّى البحر وحَبر قريش»، و«أنه لم يكن لقرشيٍّ مثل رأي العباس».

مدونات الجاحظ سيكتشف أنّ الكتّاب قد اعتمدوا هذا الخبر في تأسيس خطاباتهم الأمر الدّال على أثر الجاحظ فيمن جاء بعده، وعلى أهمية الخبر في تشريع الخطاب وإكسابه المشروعية.

وبالجملة فإنّ الجاحظ يمارس ضروبًا من المراوغة الخطابية والأقيسة المُغالِطة؛ فهو يزعم أنّ دوافعه في تأليف المدونات الجنسية تقتصرُ على تثقيف القرّاء وتبصيرهم وتنويرهم محتجًّا بأدلّة وحجج متقادمة موثوقة، ومتحوّطًا بالمنقولات، ومستعينًا بالمعقولات لكنّ هدفه الحقيقيّ إيجاد خطاب يسوّغ ما اقترفه الخلفاء العباسيون من انتهاكات ويشرعن ممارساتهم.

● غواية المرأة

يرى الجاحظ أنّ للنساء حظوة في نفوس الرجال وقلوبهم؛ لذلك يتكلّفون لأجلهنّ كثيرًا من الوسائل المؤدية إلى إرضائهنّ، يقول الجاحظ: «**وعامة اكتساب الرجال وإنفاقهم، وهمّهم وتصنّعهم، وتحسينهم لما يملكون، إنما هو مصروفٌ إلى النساء والأسباب المتعلقة بالنساء، ولو لم يكن إلاّ التنمّص والتطيّب والتطوّس والتّعرُّس والتّخضّب والذي يُعدُّ لها من الطيب والصّبغ، والحلْي، والكساء، والفُرش، والآنية، لكان في ذلك ما كفى. ولو لم يكن له إلاّ الاهتمام بحفظها وحراستها، وخوفُ العار من جنايتها والجناية عليها، لكان في ذلك المؤونة العظيمة، والمشقّة الشديدة**»[14]. لذلك يبذل الرجال في سبيل نيل مودة النساءِ الهباتِ، والاستعدادَ النفسيّ

(14) **الحيوان**، ج1، تحقيق: عبد السلام هارون، ص 110 ـ 111.

والبدنيّ فضلا عن إحاطتهنّ بالرعاية والاهتمام والرقابة[15] كأنّ الحيطان الرفيعة، والستور الكثيفة، والخصيان والظؤورة، والحشوةَ والحواضن لم تُتّخذ إلاّ للصون لهنّ، والاحتفاظ بما يُحبّ من حفظ النعمة فيهنّ»[16].

ويحتجّ الجاحظ على غواية المرأة ورفعة قدرها في قلوب الرجال بالآية القرآنية: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلۡبَنِينَ وَٱلۡقَنَٰطِيرِ ٱلۡمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلۡفِضَّةِ وَٱلۡخَيۡلِ ٱلۡمُسَوَّمَةِ وَٱلۡأَنۡعَٰمِ وَٱلۡحَرۡثِۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسۡنُ ٱلۡمَـَٔابِ ١٤﴾ [آل عِمران: 14]: ، إذ يرى أنّ الله قدّم ذكر النساء وجعلها في رأس الشهوات والغوايات لتقدّم قَدْرهن في قلوب الرجال[17].

ولا يكتفي الجاحظ بالوقوف عند غواية المرأة وقدرها في نفوس الرجال، بل إنه يمضي إلى ما هو أبعد من ذلك عندما يتحدث عن أنّ الأنثى هي مكوّنٌ من مُكوّنات الأرض التي خُلقت وسُخّرت لإمتاع الإنسان الذكر، يقول الجاحظ: «**والفَلَكُ وجميعُ ما تحويه أقطارُ الأرض، وكلُّ ما تُقلُّه أكنافها خَوَلٌ ومتاعٌ إلى حين. إلاّ أنّ أقربَ ما سُخِّر له من روحه وألطفه عند نفسه «الأنثى»**

(15) يقول ابن المقفع في حديثه عن النساء: اكفف عليهنّ أبصارهنّ، فإنْ استطعت ألاّ يُبصرنَ غيركَ فافعل؛ فإنّ شدّة الحجاب أيسرُ عليك من الارتياب». السموأل المغربي، **نزهة الأصحاب في معاشرة الأحباب**، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ص 157.

(16) **رسالة النساء**، م 2، ج3، ص 142.

(17) نفسه، ص 142. وللوقوف على صورة المرأة الجنسية عند الجاحظ يُنظر: ضياء الكعبيّ، **صُورة المرأة في السّرد العربيّ القديم: دراسة في كتب الجاحظ، والأغاني، والسير الشعبية العربية**، (أطروحة ماجستير مخطوطة)، الجامعة الأردنية، 1999، ص 95 ـ 100.

فإنها خُلقت له ليسكن إليها، وجُعلت بينه وبينها مودة ورحمة»[18].

ويتخذ الجاحظ من عبارة «النساء حرثٌ للرجال» مدخلا للتعبيرعن رأي في غاية الخطورة؛ مُفادُه الإباحة الجنسية، بيد أنه يحترز لرأيه بمبادئ التحريم الواردة في الشريعة. يقول الجاحظ: «**ولولا المحنةُ والبلوى في تحريم ما حُرِّمَ وتحليل ما أُحلّ، وتخليص المواليد من شُبهات الاشتراك فيها، وحصول المواريث في أيدي الأعقاب، لم يكن واحدٌ أحقَّ بواحدة منهنّ من الآخر، كما ليس بعضُ السَّوام أحقّ برعي مواقع السّحاب من بعض، ولكان الأمرُ كما قالت المجوس: إنّ للرجل الأقربَ فالأقربَ إليه رحمًا وسببًا منهنَّ. إلاّ أنّ الفرضَ وقع بالامتحان فخصَّ المطلق، كما فعل بالزرع فإنه مرعىً لولد آدم ولسائر الحيوان إلاّ ما منعَ من التحريم**»[19].

وبحسب الجاحظ فإنّ مقاصد الشريعة تمثّل حاجزًا يقف بين الإنسان وشهواته، ولولا هذه المقاصد لجاز منطق المجوس في إتيان المحارم. فالجاحظ يؤمن بإباحة المتعة بين الذكور والإناث دون قيد، كما أنه «ينكرُ الوازع الطبيعيّ في إتيان المحارم»، إلاّ أنه يتجاوز مبدأ اعتزاليًّا مهمًا «وهو القول بالتحسين والتقبيح العقليين»؛ ذلك «أنّ ما حُرّم من النكاح حُرِّم بالشّرع وليس بالطبع»[20]. وفي هذا الجانب ينحاز الجاحظ إلى النصّ ويتفادى العقل، أي أنه يُظهر التزامًا مطلقًا

(18) **كتاب القيان**، م1، ج2، ص 146.

(19) نفسه، ص 147.

(20) **الحب في التراث العربي**، ص 80.

بقواعد التحريم والتحليل الشرعيين دون أنْ يجادل في حرمة التحريم. يقول الجاحظ: «**وكلُّ شيء لم يوجد مُحرَّمًا في كتاب الله وسنة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فمباحٌ مُطلقٌ. وليس على استقباح الناس واستحسانهم قياسٌ ما لم نُخرج من التحريم دليلاً على حسنه، وداعيًا إلى حلاله**»[21].

إنّ الجاحظَ في خطابه الجنسيّ يقدّم استقراءً حجاجيًّا للنصوص والأخبار والأشعار؛ إنه يمخضها ويفحصها ليستخرج منها استنتاجات دالة على مواقفه، ومؤيدة لقناعاته في الجنسانية. ومن ذلك مثلا قوله: «**وكان معاوية يؤتى بالجارية فيجرّدها من ثيابها بحضرة جلسائه، ويضع القضيب على رَكَبها، ثمّ يقول: إنه لمتاعٌ لو وجد متاعًا! ثم يقول لصعصعة بن صُوحان: خذها لبعض ولدك، فإنها لا تحلُّ ليزيد بعد أنْ فعلتُ بها ما فعلت**»[22].

وسوف يقود هذا الأثرُ الجاحظ إلى القول بجواز ملامسة القيان لغايات التقليب والنظر، يقول الجاحظ: «**وكذلك مكالمةُ القيان ومفاكهتهنَّ، ومغازلتهنّ ومصافحتهنّ للسلام، ووضع اليد عليهنَّ للتقليب والنظر، حلالٌ ما لم يَشُبْ ذلك ما يَحرُم**»[23]. ولعلّ تعظيم الجاحظ حاسّة اللمس يصدر عن إدراكه أنها أمّ الحواسّ الجنسية يقول الجاحظ: «**فإذا جاء بابُ القيان اشترك فيه ثلاثةٌ من الحواسِّ، وصار القلبُ لها رابعًا. فللعين النظر إلى القينة الحسناء والمشهّية**

(21) **كتاب القيان**، ص 147.
(22) نفسه، م 1، ج2، ص 155.
(23) نفسه، ص 163.

إذ كان الحذقُ والجمالُ لا يكادان يجتمعان لمُستمتَع ومَرتَع، وللسَّمع منها حظُّ الذي لا مؤونة عليه، ولا تطربُ آلتهً إلاّ إليه. وللَّمس فيها الشّهوة والحنين إلى الباه. والحواسُّ كلُّها رُوّاد للقلب وشهودٌ عنده»[24].

ومسألة اللمس ضرورية ومهمّة من أجل حصول الشهوة المُحتكمة إلى الخبرة والموصلة إلى القناعة واليقين. بيانُ ذلك ما ذهب إليه أبو نصر مؤيد الدين السموأل المغربي (ت 570 هـ)؛ إذ ذكر ثلاث عشرة وصية للانتفاع بها في بيع الجواري وشرائهنّ، وقد جاءت الوصيّة الأولى للبحث في عدم الركون إلى النظرة الأولى في شراء الجواري لأنّ حال المُشتري تماثل حال الجائع والعُريان؛ ذلك أنّ «**الجائع يستجيدُ كلَّ طعام يُشبعه، والعريان يستوفق كلّ طمرٍ يستره ويدفّيه، ولهذا قال: لا يستعرضُ جاريةً شَبِقٌ، فليس لِنَعِظٍ رأيٌ؛ لأنّه يقطعُ بأوّل نظرة ينظرُ، وللجديدة لذّةٌ، وللغريب روعةٌ؛ فإذا صادف منه حاجة داعيةٌ، قطع ما يُكذّبه حواسّه عند الاستغناء عنه، ولهذا قال: تكرار اللحظ مُخلفٌ كلّ جدّة، ولمعاودة التّقليب يظهر التصنّع ويهرجُ المُدلِّس**»[25].

واللمس ليس حاسّة من حواسّ الإنسان حسب، وإنما نظامٌ يُحيل إلى لذّة مُضاعفة تهدف إلى تحقيق الرغبة وتشكيل الاستجابة والحساسية اللتين تقودان إلى الشهوة وتدفعان إلى إدراك جسد الآخر بوصفه سلسلة من العلامات المُثيرة. كما أنّ اللمس أداة لقياس

(24) نفسه، ص 170 ـ 171.

(25) **نزهة الأصحاب في معاشرة الأحباب**، ص 118،

استجابة الآخر ومعرفة كوامن رغباته. إنّ اللمس قنطرةٌ تعبر منها الملذّات[26] وتسري بوساطتها الرغائب، ولذلك فإنّ «**مقدارًا مُعيّنًا من اللمس أمرٌ ضروريٌّ (في جميع الحالات بين البشر) قبل بلوغ الهدف الجنسيّ السويّ. وكلُّ فرد يعلم ما هو مقدار اللذة، من ناحية، وما هو مقدار تدفّق الإثارة الناشئة، من ناحية أخرى، عن الإحساسات اللمسية لبشرة الموضوع الجنسيّ. ولذلك فإنّ التوقّف عند مرحلة اللمس لا يمكن أنْ يُعدَّ انحرافًا، إذا كان الفعل الجنسيّ سيتجاوزها فيما بعد**»[27].

ولا يكتفي الجاحظُ ياستنطاق النصوص واستقراء الأخبار وإنما يذهب إلى مكاشفة آي النصّ القرآني، فهو يستعين، في حجاجه على جواز تواصل الرجال والنساء بآية قرآنية تدعم رؤيته غير التأثيمية[28]. يقول الجاحظ: «**وقد استثنى الله تبارك وتعالى اللّمم فقال: «الذين يجتنبون كبائرَ الإثم والفواحشَ إلاّ اللَّمم إنّ ربّك واسعُ المغفرة». قال عبد الله بن مسعود، وسئل عن تأويل هذه الآية، فقال: إذا دنا الرجلُ من المرأة فإنْ تقدَّم ففاحشةٌ، وإنْ تأخّر فلَممٌ.**

(26) لقد أفرد إبراهيم محمود فصلا عنوانه «الملذات اللمسية» في الجنة دون أنْ يُجْلِيَ المسألة، ويحللها فكان كلامه ضربًا من الاجترار والشرح البسيط. انظر: **جغرافيا الملذّات: الجنس في الجنة**، ط2، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 1998، ص 343 ـ 353.

(27) سيجمند فرويد، **ثلاث رسائل في نظرية الجنس**، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، ط4، دار الشروق، القاهرة، 2006، ص 68.

(28) يقول الباحث علي محمد علي سلمان: «إنّ الجاحظ يُشاكلُ بين الحُجّة والموضوع مشاكلة تفضي إلى قوّة التأثير والإقناع» .**كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحِجاج: رسائله نموذجًا**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2010، ص 249.

وقال غيره من الصحابة: القُبلةُ واللمس. وقال آخرون: الإتيان فيما دون الفرج»[29].

وسوف يقوم مصنفو الأدب العربي اللاحقون للجاحظ باقتفاء أثره في الكتابة عن النساء والجنس، حتى إنه يمكن القول: إنّ مُصنّفات الأدب العربي القديم ومدوناته لم تكن تستوفي شروطها المعرفية إلاّ بإفراد باب عن النساء والجنس. وهذا يعني أنّ حضور الجنسانية جنبًا إلى جنب مع المعارف والتجارب والخبرات الأخرى التي عرفتها الثقافة العربية قديمًا دليلٌ على حيوية هذا الحقل المعرفيّ وخصوبة مفاهيمه. كما يدلُّ ذلك على أنّ الكتّابَ والمؤلفين العرب كانوا ينتجون المعرفة الجنسية، ويسهمون في صياغة الخطاب الجنسيّ دون أدنى إحساس بالإثم أو الفسق أو الخوف من الرقابة أو المُلاحقة. وبمعنى آخر، فإنّ الثقافة العربية كانت تمتلكُ شروط الإبداع الخلاّق الذي لا يخضع لأية رقابة أو مرجعية مهما كان نوعها. ولعل المفارقةَ الحقيقيّة تكمنُ في أنّ من أسهموا في إنتاج الخطاب الجنسيّ كانوا يضطلعون بالسلطات الفقهية والقضائية والمعرفية المتنوعة، أي أنهم القائمون على حماية المنظومات المعرفية، وحراسة أفكار المجتمعات من الخطابات التي قد تبلبلهم وتعصف بهم. ربما تكون مواقعهم في السلطة هي التي مكّنتهم من الكتابة دونما خوف أو خشيةٍ من الرقابة، وربما قام المبدعون بتطويع السلطة وأنظمتها من أجل الكتابة في الحقول الشائكة التي تبدو مثار جدال وصخب.

(29) **كتاب القيان**، م 1، ج 2، ص 164.

يستهلُّ ابن قتيبة الدينوريّ (ت276 هـ) كتابه الموسوم بـ «النساء: أخلاقهنّ وخَلقهنّ وما يُختار منهنّ وما يُكره»، وهو المجلّد الرابع في كتاب عيون الأخبار، بسلسلة من الأحاديث النبوية والمرويّات التي تحضُّ على الزواج بوصفه نظامًا قاطعًا لدابر الفتنة الجنسيّة. ويدلُّ هذا الاستهلال على أنّ ابن قتيبة يصدر عن موقف أخلاقيٍّ مُحتشم يُقاربُ فيه النساء في طبيعتهنّ وأخلاقهنّ. ويحشد ابن قتيبة، لهذه الغاية، أخبارًا ومرويَّات تَحْفِزُ على الزواج واختيار المرأة المناسبة، فضلا عن حديثه عن الكفاءة الزوجية بمختلف أشكالها. وضمن هذا السياق يُشدّدُ ابن قتيبة على صفات النساء وأوصافهنّ من حيث الجمالُ، والقبح، والخصوبة الإنجابية، والعقم، والالتزام بالقيم الثقافية السائدة، كما يفرد بابًا للحديث عن القيادة، وبابًا للزنا والفُسوق، وبابًا للولادة والولد، وبابًا للطلاق. والناظر في كتاب النساء لابن قتيبة يجده خلوًا من المفاهيم والتصوّرات المعرفية المرتبطة بالجنسانية، فعمله محضُ استقراء وتبويب للنصيات والشواهد والنوادر والآثار الجنسية(30).

ويقارب ابن طيفور (ت 280 هـ) بلاغات النساء المحتجّات على استعبادهنّ من قِبَل النظام الأبويّ. ويستبطن العنوان نقدًا لحضور خطاب النساء في ثقافة ذكوريّة تحتفي بالأدب المُعبِّر عن وجهة نظر الرجل وخبراته Androcenteic وتصادر تجارب النساء ولا تسمح بظهورها إلا من خلال المُتخيّل الذكوريّ. وكأنّ ابن

(30) أبو محمد عبد الله مسلم بن قتيبة الدينوريّ (ت 276 هـ)، **عيون الأخبار**، المجلد الرابع (كتاب النساء)، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1996، ط2، ص 9 ـ 10، 102، 106

طيفور يسعى إلى تقديم خطاب نسويٍّ مُضادّ يقوم على الاعتراف بخطابات النساء التي ترتكز على خبرات النساء وتجاربهنّ الأنثوية Gynocentric. ويصوّر كتاب «بلاغات النساء» أصوات النساء اللواتي يحتججن على سيطرة الرجال ودعمه المُطلق من لدن المؤسسة الثقافية والاجتماعية، لذلك يحفل الكتاب بالرفض والبوح؛ إذ تتحدث فيه النساء عن المشكلات الجنسية التي يواجهنها مع أزواجهنّ، ويتحدثن بكلّ وضوح عن عيوب أزواجهنّ ومثالبهم الجنسية. كما أنّ الكتاب يقدّم مادة غنية حول قدرة المرأة على إنفاذ رغباتها والبوح بها وقدرتها على الاختيار ومحاججة مجتمع الذكور وإفحامه ومنافرته وهجائه[31].

وبالرغم من أهمية كتاب الكامل في اللغة والأدب لأبي العباس المبرد (ت285 هـ) الأدبية والنقدية إلاّ أنّ الكتاب يخلو من باب يتناول أخبار النساء، وشؤون الجنس والباه. والحق أنه لا يمكن تفسير غياب هذا الباب من كتاب الكامل. وبالمقابل فإننا نجد المبرد يورد حكايات وقصصا عن طرائف العشّاق، وكأنه يرى أنّ في موضوع الجنس ما يُفقد الكتاب الرصانة والجدّية، مما يعني أنه أراد أنْ ينأى بكتابه عن الابتذال المتمثّل في الحديث عن النساء بوصفهنّ أدوات إمتاع جنسيّ[32].

(31) أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر ابن طيفور (ت 280 هـ) **بلاغات النساء**، ضمن: الجنس عند العرب، ج3، ط 1، منشورات الجمل، كولونيا ـ ألمانيا، 1999، ص 20، 33، 34، 40.

(32) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (ت 285 هـ)، **الكامل في اللغة والأدب** (أربعة أجزاء)، ج 2، ط3، تحقيق: محمد أحمد الدّالي، مؤسسة الرسالة، 1997، ص 867 ـ 887.

ويندرج في هذا الإطار ما أنجزه ابن عبد ربّه الأندلسيّ (ت 328 هـ)، إذ أفرد بابًا عنوانه: «في النساء وصفاتهنّ» عرض فيه موضوعات ترتبط بالهجناء، والسراريّ، وفي الباه، وصفة المرأة السوء، وفي مكر النساء وغدرهنّ، ومن أخبار النساء، وصفات الحسن والقبح في النساء[33]. ولعل ما ينطبق على عمل ابن قتيبة السابق ينطبق على عمل ابن عبد ربه الأندلسيّ؛ فعمله تجميعٌ وإضافة في الجمع.

ويكاد كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهانيّ يكون من أبرز الموسوعات الأدبية التي تناولت النصوص، والحكايات، والأخبار الجنسية بدءًا من الحياة الجاهلية، ومرورًا بصدر الإسلام، وانتهاء بالعصر العباسيّ الذي يعدُّ عصر الخطاب الجنسيّ بامتياز. لقد جمع الأصفهاني مادة جنسية ضخمة توزّعت على امتداد الكتاب وأجزائه الأربعة والعشرين. ولعلّ أهمية ما جمعه الأصفهاني من مادة جنسية تكمن في أنه لم يخضع للتبويب الموضوعيّ، وإنما خضع لأخبار الشخصيات الثقافية اللامعة الأمر الذي يجعلها أقرب إلى الدقة المنهجية[34].

(33) أبو عمر أحمد بن عبد ربه الأندلسيّ (ت 328 هـ)، **العقد الفريد**، ج 6، شرح وضبط وتصحيح وترتيب: أحمد أمين، وإبراهيم الأبياريّ، وعبد السلام هارون، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ص 82 ـ 142.

(34) أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهانيّ (ت 356 هـ)، **كتاب الأغاني** (أربعة وعشرون مجلدًا)، تحقيق: إحسان عباس، وإبراهيم السعافين، وبكر عباس، ط 2، دار صادر، بيروت، 2004. ولا بدّ من الإشارة إلى ريادة الجاحظ في هذا الحقل، إذ نقف في مدونته على نصيّات كثيرة ترتبط بجنسانيات العرب في الجاهلية، نسوق من ذلك مثلاً دالاً نصّه: «وقال ابن الأعرابي: وَعدت أعرابيَّةٌ أعرابيّاً أن يأتيها، فكمن في عُشَرةٍ (= نوع من الشجر) كانت بقربهم، فنظر الزّوجُ فرأى شَبَحاً في =

ويقدّم بديع الزمان الهمذانيّ (ت 389 هـ) في المقامة الشامية حكاية ذات طابع حِجاجيٍّ بين أبي الفتح الإسكندريّ وامرأتين إحداهما تطلب صداقًا والأخرى تطلب طلاقًا. وتدور أحداث المقامة على نزاع بين أبي الفتح الإسكندريّ والمرأة التي تطلب صداقًا؛ ذلك أنه ينكر الإقرار بحقها في الصداق لعدم حيويتها الجنسية، في حين أنّ المرأة تدافع عن نفسها وتتهم الإسكندريّ بالعجز الجنسيّ[35].

وتحفل كتب أبي حيان التوحيديّ (ت 414 هـ) بنصوص الجنس وسردياته، ففي كتاب الإمتاع والمؤانسة نجد أنّ التوحيديّ أفرد الليلة الثامنة عشرة لحديث المجون، فكانت ليلة مجونية كما أرادها الوزير ابن سعدان، فضلا عن بعض الطرائف الجنسية التي وردت في الليلة التاسعة والثلاثين[36]. كما يقف الناظر على نصيّات وسرديات جنسية هائلة في كتاب البصائر والذخائر لأبي حيّان التوحيديّ[37].

ويفرد الراغب الأصفهانيّ (ت 502 هـ) في كتابه الموسوم بـ «محاضرات الأدباء ومحاورات الشّعراء والبلغاء» حدّين يحيلان إلى الجنسانية؛ الحد الخامس عشر وعنوانه «في التزويج والطلاق والعفّة

= العُشرَةَ، فقال لامرأته: يا هَنَتاهُ إنّ إنساناً لَيُطالعنا من العُشَرة قالت: مَهْ يا شيخُ، ذاك جانُّ العُشَرة! إليكِ عنّي وعن ولَدِي!! قال الشيخ: وعنِّي يرحَمك اللّه! قالت: وعن أبيهم. إنْ هو غطَّى رأسه ورقد. (قال): ونام الشَّيخ، وجاء الأعرابي فسَفَع برجليها ثمّ أعطاها حتى رضيت». **الحيوان**، ج 6، ص 168 ـ 169.

(35) **مقامات بديع الزمان الهمذانيّ** (الطبعة الكاملة)، ط1، الانتشار العربيّ، بيروت، 2009، ص 157 ـ 158.

(36) **الإمتاع والمؤانسة**، ج 2، ص 50، ج 3، تصحيح وضبط: أحمد أمين، وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت. ط، ص 162.

(37) **البصائر والذخائر** (تسعة أجزاء)، ط 4، تحقيق: وداد القاضي، دار صادر، بيروت، 1999.

والتّديّث»، والحدّ السادس عشر وعنوانه «في المجون والسّخف»[38]. بيد أنّ الراغب الأصفهانيّ، ورغم الصفحات الثمانين التي عرض فيها نصوصه، لم يعالج المادة التي جمعها، ولم يستخرج منها أصولا وقواعد يمكن أنْ تمثّل مبادئ معرفية في التفكير الجنسيّ في الحضارة العربية.

وتتضمن مقامات أبي القاسم الحريريّ (ت 516 هـ) مقامة عالج فيها الحريريّ نزاعًا بين امرأة شابة وشيخ هرم. ففي المقامة الخامسة والأربعين الموسومة بالمقامة الرملية تُنافِرُ امرأة شابة جميلة زوجَها الشيخ في مجلس قاضي الرملة بفلسطين، وتزعم عدم كفايته الجنسية؛ وتدّعي تقصيره في حقوقها الجنسية بسبب عكوفه على طاعاته وعباداته[39].

ويحشد ابن حمدون (ت 569 هـ) في الجزء التاسع من كتابه الموسوم بـ «التذكرة الحمدونية» مادّة كبيرة من الطرائف والنوادر والحكايات الجنسية الدّالة على تصرّف الناس في مادة الجنس، وقدرة الأدب على استثمار هذا الموضوع الحسّاس وتزويده بالاستعارات والكنايات الطريفة[40].

ويتناول أبو الفتح شهاب الدين محمد بن أحمد الأبشيهيّ (ت

(38) **محاضرات الأدباء ومحاورات الشّعراء والبلغاء**، ج3، ص 200 ـ 280.

(39) **شرح مقامات الحريري**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، د.ط. ت، ص 415 ـ 522.

(40) أبو المعالي محمد بن الحسن بن محمد بن عليّ بن حمدون (495 ـ 562 هـ)، **التذكرة الحمدونية**، ج9، تحقيق: إحسان عباس وبكر عباس، ط1، دار صادر بيروت، 1996.

850 هـ) النساء في الباب الثالث والسبعين في كتابه الموسوم بـ «المستطرف في كلِّ فنّ مُسْتَظْرَف»، فقد عرض هذا البابُ «ذكر النساء وصفاتهنّ ونكاحهنّ وطلاقهنّ وما يُحمدُ ويُذمُّ من عشرتهنّ». والملاحظ أنّ الأبشيهيّ قام بإيراد كثير من الأخبار المرتبطة بالنساء التي وردت في كتب الأدب العربي التي سبقته. وقد ضمّن الأبشيهيّ هذا الباب خمسة فصول من أجل تنظيم النصوص والأخبار التي تأتلف فيما بينها موضوعيًّا. فقد عالج الفصل الأول موضوع «النكاح وفضله والترغيب فيه»، وتناول الفصل الثاني «صفات المرأة المحمودة»، وعرض الفصل الثالث «صفات المرأة السوء»، وقارب الفصل الرابع «مكر النساء وغدرهنّ وذمّهنّ ومخالفتهنّ»، وتوقّف الفصل الخامس عند «الطلاق وما جاء فيه»[41].

ويمكن القول: إنّ كتّاب الأدب العربيّ الذي جاؤوا بعد الجاحظ قد أفردوا أبوابًا في النساء والجنس، دون أنْ يصدروا عن مواقف نقدية في كتابة هذه الأبواب. بل إنهم، في الغالب الأعمّ، قاموا بتأثيم النساء بأنْ أثبتوا أنهنّ مصائد الشيطان مُتلوّنات، ولعلّ مراجعة لعناوين الأبواب التي أُدرجت فيها شؤون النساء يكشف عن الخلفية الدينية الميتافيزيقية التي تسرّبت في مدونات التفسير الإسلامي تلك التي ترى في حواء حليفًا استراتيجيًّا لإبليس؛ فالمرأة، حسب هذا التوصيف، غادرةٌ خائنة ماكرة كائدة خلافًا للرجل الذي يحضرُ عاقلاً كاملاً عاملاً شريفًا عفيفًا لذلك ينغي الاحتراس من المرأة والحذر

(41) أبو الفتح شهاب الدين محمد بن أحمد الأبشيهيّ (ت 850 هـ)، ط1، **المستظرف في كل فن مُستطرف**، ج2، تقديم وشرح: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ص 476 ـ 498.

منها وإخضاعها لنظام مراقبة صارم[42]. لقد مارس الأدباء العرب القدامى توسّعًا في حشد النصوص والشواهد الدّالة والمؤيدة على صورة المرأة الآثمة، فضلا عن إتقان التبويب وتنظيم المادة العلمية، وهو العمل الذي لم يكن الجاحظ يثق به، فكتابة الجاحظ لا تقوم على الاستطراد حسب بل إنها تؤسس كتابة لا تعترف بالحدود المنهجية، ولا ترضى بالطرق المدرسية، ولا تقبل إلا بالإقامة في التخوم القصية.

(42) انظر: آمال قرامي، **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية**، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007، ص 641 ـ 642.

المبحث الثالث

التآليف في الخطاب الجنسيّ: الاستراتيجيات والسياسات

سوف يشهد الخطاب الجنسيّ في التراث العربيّ تحوّلا جوهريًّا من جهة مضمونه، وأهدافه، ومسوغاته، ومقاصده، ومضامينه؛ إذ أصبح حقلاً للكتابة والتدوين والتآليف المنسجمة في أبوابها ومفاهيمها وفصولها ونصوصها. ولعل انبراء الكتّاب المسلمين، على اختلاف مرجعياتهم العقائدية، والمذهبية، والمعرفية للكتابة في هذا الحقل وعكوفهم على التأليف فيه دليلٌ على وعيهم الكبير بأهمية الجنسانية في حياة الأفراد والمجتمعات، وحرصهم على مقاربة موضوع الجنسانية في ضوء التحوّلات العميقة التي شهدتها هذه المجتمعات.

وعلاوة على ذلك فإنّ هذه التآليف تندرج في سياق الطفرة العلمية التي شهدتها الحضارة العربية الإسلامية التي وفّرت لمجتمع المعرفة السبل الكفيلة بمقاربة هذه القضايا المهمة والحسّاسة، ومكّنته من معالجة الموضوعات برؤى وأنظار جديدة. كما أنّ الكتّاب أنفسهم استطاعوا النفاذ إلى دقائق المسائل واستخراج الروابط بين المفاهيم بعد استقراء الوقائع والتجارب والظواهر وتأويلها وإثبات النصّيّات

الجنسانيّة وتدوينها الأمر الذي ساعدهم على تطويع المنظومة الثقافية عبر تجريد الموضوع الجنسيّ من أبعاده التأثيمية والأخلاقية.

وقد أسهم تطوّر الجنسانيّات في تطوّر الخطاب الجنسيّ الذي أصبح يتعيّنُ عليه رصد التجارب الجديدة التي أسفر عنها الانفتاح والتعدد اللذان أنجزتهما الحضارة العربية، وبذلك انتقل الخطابُ الجنسيّ من وصف الجنسانيات إلى توصيفها بالكشف عن العلاقات والدوافع التي تؤدي إلى إنتاج قوانين الجنسانية وتحديث أشكالها.

ولعلّ عناية الكتّاب العرب والمسلمين بهذه التآليف يتجاوز سعيهم إلى إنجاز مؤلّفات ذات طبيعة موسوعيّة تجمع الشواهد والشّوارد والأوابد المرتبطة بهذا الحقل؛ ذلك أنّ لهذه التآليف استراتيجياتٍ واضحةً، وسياساتٍ مُعلنَةً تكمنُ في تجلية ممارسات الإنسان وسلوكه الثقافيّ إزاء حقل الجنس لا سيّما أنّه حقلٌ يتفاعلُ مع حقول أخرى مثل الدين، واللغة، والسياسة، والسلطة، والأدب، والجماعات، والإثنيّات والأعراق المتنوّعة.

وبعبارة أخرى، فإنّ تآليف الخطاب الجنسيّ تسعى إلى الإحاطة برغبات الإنسان وحاجاته ومخاوفه ونزاعاته الجنسية المتعددة المُتجددة وتطويقِها. ولمّا كانت المسائل الجنسية محفوفةً بالغموض والإبهام ومحاطة بالموانع الدينية والأخلاقية والصحيّة فقد عمدت تآليف الخطاب الجنسيّ إلى تقديم مراجعات ومُساءلات وتسويغات وتأويلات تهدف إلى تفكيك جُدر التحريم والتأثيم التي تُحيطُ بموضوع الجنس. والحقّ أنَّ خطابَ الجنس، في التراث العربيّ، يقدّم مُقارأةً عميقة في دوافع الإنسان ورغباته الجنسيّة، إذ إنه يحفلُ بالأنظار التي تهدف إلى تطوير هذه الدوافع والرغبات وتحويلها من

«ضروراتٍ بيولوجية (حيوية) إلى رغبات وحاجات فردية لتزيد من الارتواء أكثر مما تُضعفه»[1]. ويبدو أنّ الجاحظ تفطّن لمثل هذا النظر عندما أجرى محاججة بين شخصين حول مسألة الجمع بين الرجال والقيان نصّها: «فإن قال قائل: فيما رُوي من الحديث: «فرِّقوا بين أنفاس الرجال والنِّساء»، وقال: «لا يخْلُ رجلٌ بامرأة في بيتٍ وإنْ قيل حموها، إنَّ حماها الموت» وإنّ في الجمع بين الرِّجال والقيان ما دعا إلى الفسق والارتباط والعشق، مع ما ينزل بصاحبه من الغُلمة التي تضطرُّ إلى الفجور وتحمل على الفاحشة؛ وأنَّ أكثر من يحضُر إنمّا يحضُر لذلك لا لسماع ولا ابتياع.

قلنا: إنَّ الأحكام إنّما على ظاهر الأمور، ولم يكلِّف الله العباد الحكم على الباطن، والعمل على النيَّات، فيُقضى للرجل بالإسلام بما يظهر منه ولعلّه ملحد فيه، ويُقضى أنّه لأبيه ولعلّه لم يلدْه الأب الذي ادَّعى إليه قطّ، إلاَّ أنّه مولود على فراشه، مشهورٌ بالانتماء إليه. ولو كُلِّف من يشهد لرجلٍ بواحدٍ من هذين المعنيين على الحقيقة لم تقم عليه شهادة. ومن يحضر مجالسنا لا يظهر نسباً مما ينسبونه إليه، ولو أظهر ثمَّ أغضينا له عليه لم يلحقْنا في ذلك إثم»[2].

فالجاحظ يدرك أنّ غرائز الإنسان لا يمكن محاصرتها، لذلك فهو يجنح إلى إباحة الاختلاط واللمس والمحادثة والنظر، أما المقاصد والنوايا فلا سبيل إلى معرفتها والاستدلال عليها؛ لأنها ليست من ظواهر الأمور التي تترتب عليها الأحكام. ولعلّ الإشارة

---

(1) هربرت ماركوز، **الحب والحضارة**، ترجمة: مطاع الصفدي ط2، دار الآداب، بيروت، 2007، ص 48.

(2) **كتاب القيان**، ص 164 ـ 165.

إلى مجالس القيان ومجالستهنّ في الأسواق وبيوت النخّاسين تؤشّر على شيوع ظاهرة استشراء القيان في المجتمعات العربية، واستعمالهنّ جنسيًّا في الحياة اليومية. لذلك لا يمكن رمي الجاحظ «بالتحامل على هذه الطائفة التّعسة التي كانت تُقدّمُ للمتعة. . . وتجري المهاداة بهنّ»؛ لأنه كان «يرصدُ الواقع مضمّنًا هذا الوصف الأسباب الصانعة له والمؤثرة فيه»[3].

ويعزو الجاحظ إقبال العرب على طلب القيان إلى العشق المركّب من الحبّ والهوى والمشاكلة والإلف والابتداء في المصاعدة، والرغبة في الوقوف على الغايات؛ لإحراز الانحلال التام وتخليص النفس من الملال. وبعبارة أخرى فإنّ الجاحظ يدرك أنّ نفس الإنسان توّاقة إلى طلب الملذّات وتنمية الإحساس بها عن طريق تجديدها؛ لأنّ التجديد يخرج النفس من الملال الذي يعني سكون النفس وموتها[4].

ومما لاشكّ فيه أنّ الرقيّ الحضاريّ الذي وصل إليه العرب والمسلمون كان سببًا موضوعيًّا أدّى إلى تطوير الخطاب الجنسيّ والنهوض بها ونقله من منطقة الحواشي إلى المتون، وإخراجه من رحم المؤلفات الموسوعيّة إلى المؤلفات المتخصصة التي جعلت منه حقلاً معرفيًّا ومنهجيًّا مستقلا بنفسه. ويعزو صلاح الدين المنجّد ظهور هذه التآليف إلى عدد من العوامل أبرزها: طبيعة العرب الشهوانية، وأجواء الحرية التي أنتجتها الحضارة والترف، وتوافر

(3) **الحب في التراث العربيّ**، ص 82.

(4) **كتاب القيان**، ص ص 166 ـ 167.

أسباب الملذات، ومعاشرة الجواري والقيان والغلمان، وانتشار المتظرفات والمخنثين، ووجود الأماكن التي تؤمّن اللذات مثل الديارات والحانات وأسواق الجواري وأسواق القيان والمجالس الخاصة والقصور. وهذا يعني أنّ الحضارة العربية الإسلامية وفّرت بيئة خصبة لإثارة الغرائز الجنسية وتنشيطها وإشباعها، كما أنها أتخمت المجتمعات بصنوف المُتع، وأشبعتها بالملذّات الطبيعية والشّاذة. ولعل انتشار النساء والغلاميات والغلمان والخصيان أدلة كافية على عناية الثقافة العربية الإسلامية بالمسألة الجنسية. ونتيجة وفرة الملذات وقع تحوّلٌ وانحرافٌ في جوهر الجنسانيات؛ إذ أخذ الناس ينهلون من شتى صنوف الملذات ويتفننون في تطوير قوانين الجنسانية عن طريق استحداث السحاق واللواط وممارسة الجنس مع الحيوانات(5) مما أدى إلى تطوّر أنشطة القيانة والبغاء والقيادة والتخنّث تلك الأنشطة التي انهمك فيها العامة والخلفاء على حدٍّ سواء(6).

وبالرغم من انفتاح الثقافة العربية على الثقافات الأخرى والنهل منها والتأثر بها إلاّ أنها حافظت على أصالتها الموضوعية وجوهر

(5) أورد الجاحظ عددًا من الأخبار الدّالة على ذلك منها قوله: «وكان رجلٌ ينيكُ البَغلاتِ، فجلس يوماً يُخبِّر عن رجلٍ كيف ناك بغلةً، وكيف انكسرت رجلُه، وكيف كان ينالها، قال: كان يضع تحت رجله لَبِنةً، فبينما هو يُنْحِي فيها إذا انكسرت اللَّبِنة من تحت رجله، وإذا أنا على قفاي!» ومنها قوله: «ومن الأحاديث المولدة التي لا تكون، وهو في ذلك مليحٌ، قولهم: ناك رجلٌ كلبةً فعَقَدَتْ عليه، فلما طال عليه البلاءُ رَفع رأسَه فصادف رجلاً يطّلع عليه من سَطحٍ، فقال له الرجل: اضربْ جنبها، فلما ضربَ جنبَها وتخلّص قال: قاتَلَه اللّه: أيُّ نيّاكِ كلباتٍ هو!» .**البيان والتبيين**، م 2، ج 4، ص 14 ـ 15.

(6) **الحياة الجنسية عند العرب**، ص 149.

نظريتها في حقل الجنسانية الذي حمل التصورات والمفاهيم العربية عن الجنس[7]. غير أنّ حضور الجواري المختلفات الأجناس قد ساعد على التفنّن في ضروب الملذات الجنسية وتطوير الجنسانيات، إذ إنّ هؤلاء الجواري قد نقلن طرائق الحب الجنسيّ إلى الثقافة العربية[8] مما دفع إلى البحث عن تفسيرات لهذه الطرائق الجنسية الوافدة فنشأت حركة الترجمة الجنسانية التي هدفت إلى الوقوف على منجزات الثقافات الأخرى في معالجة الجنسانيات، «فترجمت كتبٌ في هذا الشأن عن فارس والروم والهند، وكلهم أمم أقدمُ حضارة من العرب، وأقدمُ تفننًا في الانغماس في اللذة»[9].

أمّا مصادرُ الخطاب الجنسيّ في الأدب العربيّ القديم فمتعددة، بيد أنّ الثابت أنّ العرب قد ترجموا كتبًا في الجنس عن الهنود مثل كتاب «الألفية» والألفية، كما ذكر الجاحظ، امرأة من الهند وطئها ألف رجل «فكانت أعلم أهل زمانها بأحوال الباه. فتحدّثت عن أخبار النكاح وطرائقه وما يتعلّق به ويدور حوله»[10]. ولعلّ صناعة الأدب الجنسيّ قد راجت بكثرة؛ نظرًا للتطوّرات والمستجدات الجنسانية في مختلف العصور، وعلاوة على ذلك فقد طرأ على الخطاب الجنسيّ ضرب من التفريع المعرفيّ؛ إذ هناك مؤلفاتٌ ذات طبيعة فقهية، ومؤلفات ذات طبيعة أدبية تشمل أخبارًا ونوادر وحكايات تأثّر العرب فيها بمنجزات

---

(7) **الحب في التراث العربي**، ص 125.

(8) انظر: سلام خيّاط، **البغاء عبر العصور: أقدم مهنة في التاريخ**، ص 47 ـ 48، 93 ـ 100.

(9) **الحياة الجنسية عند العرب**، ص 150.

(10) نفسه، ص 150، 154.

الهند وخطاباتهم الجنسية[11]، ومؤلفات ذات صفة علمية تتحدث عن الطبّ والتشريح الجنسيّين اللذين أخذهما العرب عن اليونان، كما نجد مؤلفات يغلب عليها البعد الجنسيّ التربويّ، كما نجد مؤلفات تصدر عن مرجعية فقية وقضائية، ومؤلفات تشيع فيها الأبعاد الجنسية التداولية تلك التي تعرض لغة الجنس ومعجمه التفصيليين[12].

ويقودُ الحديثُ عن مرجعيَّات الخطاب الجنسيّ ومرجعيَّات مؤلفيه إلى البحث في الاستراتيجيات التي انتهجتها السلطة في إنطاق الجنس وإنتاج الجنسانية وتثبيتها بالخطاب. لقد حمل مؤلفو الخطاب الجنسيّ سِيَرَ الناس وممارساتهم الجنسية وباحوا بها واستثمروا معطياتها باسم السلطة التي يحتمون خلفها ويتحصّنون بها. وهذا يعني أنهم غرروا بالناس عندما قالوا: إنهم يقدّمون فرصة لفهم دوافعهم وإيجاد حلول لمشكلاتهم الجنسية مدّعين أنّ لهم القدرةَ على تحسين أدائهم وتطوير

(11) أشار الجاحظ إلى هذه القضية إشارة عابرة دون أنْ يُوضّح تأثّرَ العرب الفعليّ بتآليف الهند في الباه. يقول الجاحظ: «والهند توافِق العربَ في كلِّ شيء إلاّ في ختانِ النِّساء والرجال، ودعاهم إلى ذلك تعمُّقهم في توفير حظ الباه، قالوا: ولذلك اتخذوا الأدوية، وكتبوا في صناعة الباه كتباً ودَرسوها الأولاد» .**الحيوان**، ج 7، ص 29.

(12) يقول الجاحظ عن ألفاظ الجنس وأعضائه وأوصافه ومتعلقاته: «وإنما وُضعت هذه الألفاظ ليستعملها أهل اللغة، ولو كان الرأي ألاّ يُلفظ بها ما كان لأوّل كونها معنىً، ولكان في التحريم والصون للغة العرب أنْ تُرفع هذه الأسماءُ والألفاظ منها. «مفاخرة الجواري والغلمان، م1، ج2، ص 93. وقد جاء السيوطيّ بعد الجاحظ وألّف كتابًا أسماه «في الجماع وآلاته» وهو مُعجم جنسيٌّ مُفصّل استقصى فيه الألفاظ والكلمات التي تندرج في باب الجماع وأحواله وأعضائه وصفاته وأسمائه وأفعاله وهيآته ولغاته وكلّ ما يعرض له من أشكال ووطرائق. انظر: في الجماع وآلاته، ضمن: **الجنس عند العرب**، ج4، تحقيق وتعليق وتقديم: فرج الحوار، منشورات الجمل، ط1، كولونيا ـ بغداد، 2006.

فعّاليتهم الجنسية عن طريق توجيه طاقاتهم الجنسية التي يتعيّنُ عليها أنْ تتطابقَ مع مرجع الخطاب وسلطته(13).

وقد دفع ادّعاءُ الخطابِ الأفراد والمجتمعات وحملهم على البوح بممارساتهم وتقديمها للسلطة التي لها حضورٌ مُتعطّشٌ ورغبةٌ كبيرةٌ في الاستحواذ على البيانات وحيازة الأرشيف بهدف إعادة إنتاجه عبر الخطاب(14). وبمعنىً آخر فإنّ كلَّ سلطة تسكنها رغبةٌ في الكشف عن الحقيقة وادّعائها خاصة إذا كانت الحقيقةُ تتعلّقُ بالجنس؛ لأنّ الجنسَ هدفٌ كبيرٌ تبذلُ السلطةُ جُهدًا كبيرًا لاصطياده وحيازته؛ لأنه يُمكّنها من «إدراك طبيعة الميول الغرائزية وديناميتها»، تمهيدًا إلى فرض أنظمة جنسية بوساطة إنتاج الخطاب(15).

إنّ النظام هو الشكل الأكثر تجريدًا وتمثيلا للخطاب؛ لأنّ النظامَ يُتيحُ فهم الجنس من خلال علاقته بالقانون، أي أنّ السلطة تُمارسُ تأثيرًا على الجنس بوساطة أشدّ أدواتها قوّةً وبلاغة ألا وهي اللغة التي تخلقُ تفسيرًا وتأويلاً وقانونًا عندما تنتج الخطاب، الأمر الذي يجعلُ السلطةَ تتكلّمُ دائمًا حتى وإنْ بدت صامتة(16).

إنَّ الناظرَ في التآليف الجنسية العربية يُفاجَأُ بضخامة المُدوّنات الجنسية، وهذا يدلُّ على أنّ الثقافة العربية قد فعّلت مرجعيّاتٍ متنوّعة من أجل إنتاج المعرفة الجنسية الهائلة التي ستفسرُ عن تكاثر

(13) انظر: ميشيل فوكو، **تاريخ الجنسانية: إرادة المعرفة**، ترجمة، مطاع الصفدي وجورج أبي صالح، ص 88 ـ 89.

(14) انظر: نفسه، ص 90.

(15) انظر: نفسه، ص 93.

(16) انظر: نفسه، ص 94.

الخطابات وانتشارها وتباين مرجعياتها وتعدد مجالاتها. كما أنّ هذه الوفرة تبرهن على أنّ الجنسانيّات وجدت سلطةً تحرّضها على التطوّر ومرجعيّة تغذّي تفاعلها؛ وذلك بهدف تخصيب الخطابات المُتعطّشة لتنمية مرجعياتها السلطوية التي تتحقق بترسيخ التنافر الجنسي وتفعيل الظواهر الجنسية من أجل «تكوين جاهزيات قابلة لعزل الجنس عند الضرورة، واستدعائه، وإثارته وتحويله إلى مراكز انتباه وخطابات وملذّات» عند الحاجة؛ تمهيدًا لإنشاء اقتصاد للملذّات المتعددة وأنظمة جنسية معرفيّة تنشر الجنس وتعاظم رساميله الرمزية وتغرسه في الواقع وتجعله يطفو على السطح(17).

إنَّ وجود مرجعيات دينية وتربوية وطبية تساند الخطابات الجنسية وتدعمها وتتحالف معها يعني أنّ السلطة تسعى إلى تقنين الجنسانيات وفرض أنظمة عليها. ولعل اتكاء الخطابات على تجارب الأفراد والجماعات واستغلال أرشيفها الجنسيّ يؤكد رغبتها في إخضاع الإنسان واستنطاقه وتنصيص تجاربه وصولا إلى قهره والهيمنة عليه خلافًا لما تظهره من نزعة علمية تتمثّل في تحقيل التجارب وتنظيم الظواهر(18).

كما تكشفُ الخطابات الجنسية عن وقاحة السلطة والمرجعية اللتين تتكئ عليهما، وتسمح لهما بأنْ تمارسا الوصاية على الأنشطة الجنسية وتعيين مفاهيمها(19). إنَّ السلطةَ عندما تُشغِّلُ آلياتها وتستثمر تفوّقها المعرفيّ في سبيل الكشف عن ممارسات الأفراد الجنسية

---

(17) انظر: نفسه، ص 84 ـ 85.

(18) انظر: نفسه، ص 95.

(19) انظر: نفسه، ص 96.

وإخضاعها لأدواتها فإنما تقوم بمعاظمة سلطتها وتنمية ملكيتها ومؤسساتها لإحكام سيطرتها على المجتمع[20].

إنّ الخطاب الجنسيّ، في نهاية الأمر، يهدف إلى اختبار منهجه وإرساء مفاهيمه وترسيخ آلياته وتثبيت سلطة استراتيجياته التي يُحْكِمُ بها السيطرة على الجنسانيات. وتعني «سلطة الاستراتيجيات» الآليات «التي بوساطتها تفعلُ موازين القوى فعلها، والتي تتجسّدُ خطتها العامة أو تبلورها المؤسسي في أجهزة الدولة، وصياغة القانون، والهيمنات الاجتماعية»[21]. وبعبارة أخرى فإنَّ سلطةَ الاستراتيجيات تعزز سلطة الخطاب التي تستخدم آلياتها في تطويق الحقل الاجتماعيّ والوصول إلى احتكاره وفرض الوصاية عليه[22].

إنّ صراع السلطات الدينية والفقهية والقضائية والتربوية والصحية

(20) انظر: نفسه، ص 97.

(21) انظر: نفسه، ص 101.

(22) وضعت الثقافة العربية أحوالا لطباع المرأة وميولها الجنسية. ووضعت أشكالا للوصاية الجنسية التي ينبغي فرضها على المرأة خشية انحرافها وميلها إلى الشهوة والباه. فالمرأة، في الأصل، مفطورةٌ على سلامة «الدين والعرض والقلب». يقول الجاحظ: ««وأكثرُ النِّساء بين ثلاثة أحوال: إمَّا امرأة قد مات زَوجُها، فتحريكُ طِباعها خِطارٌ بأمانتها وعَفافِها، والمُغيّبة في مثل هذا المعنى، والثَّالثة: امرأةٌ قد طال لُبثها مع زوْجها؛ فقد ذهب الاستطراف، وماتت الشهوة، وإذا رأت ذلك (= تسافد طيور الحمام) تحرَّك منها كلُّ ساكن وذكَرَتْ ما كانتْ عنه بمندوحة.
والمرأة سليمةُ الدين والعِرْض والقَلب، ما لم تَهْجِسْ في صدرها الخواطر، ولم تتوهَّمْ حالاتِ اللَّذَّة وتحرُّكَ الشهوة، فأمَّا إذا وقع ذلك فعزْمُها أضعفُ العَزم، وعزْمُها على ركوب الهوى أقوى العَزْم.
فأمَّا الأبكارُ الغريرات فهنَّ إلى أنْ يُؤْخذْن بالقراءة في المصحف، ويُحتالَ لهن حتى يصرْنَ إلى حال التشييخ والجبن والكَزازَة وحتَّى لا يسمعَن من أحاديث البَاهِ والغَزَل قليلاً ولا كثيراً - أحوج»، **الحيوان**، ج3، ص 291.

على إنتاج الخطابات يُجسِّدُ صراعها على الحقيقة القادرة على تعزيز سلطتها؛ «فالسلطة ليست مؤسسة، وليست بنية، وليست قدرةً معينة يتمتع بها البعض. إنها الاسم الذي يُطلق على وضع استراتيجيّ مُعقّد في مجتمع معيّن»[23].

ولكلِّ سلطة أهدافٌ ومقاصدُ تمكّنها من ترسيخ نفوذها، وعندما تتنوّع السلطات تتعدد الأهدافُ والمقاصد التي تثيرُ حدّة المجابهات بين السلطات وتدعمها. لذلك تعمل السلطات، للدفاع عن مرجعيتها، على تسليط مفاهيمها وتنشيط آلياتها وتفعيل منهجياتها لإنتاج الخطابات الجنسية[24]. وتسهم السلطات في تنشيط الجنسانيات؛ لأنها تُدركُ أنَّ الجنسانية حقلٌ مفتوحٌ لإنتاج المعرفة وامتلاك الخطاب الذي يعني امتلاكه امتلاك الحقيقة واحتكارها[25].

بيد أنّ الخطاب وإنْ كان يعمل على ترسيخ السلطة وإنتاجها وتقويتها من جهة إلاّ أنه يسمح من جهة مُقابلة بإلغائها وتفكيكها؛ إذ إنه يكشفُ التقنيات المعرفية والاستراتيجيات السلطوية والمعايير المنهجية التي انتهجتها السلطة في بناء نظام الخطاب الذي يتوافر على مفاهيم المراقبة والاستبعاد والإقصاء والانحياز والتباين والتناقض[26].

كما أنّ تصارعَ الخطابات على توظيف أنظمة الجنس يصدر عن تصوّرٍ مُفادُه: أنّ الجنسانية أكثر الحقول قابلية للاستعمال؛ لأنها «تُشكّلُ مرتكزًا وملتقىً لأكثر الاستراتيجيات تنوّعًا»، وأشدّ المفاهيم

(23) انظر: **تاريخ الجنسانية: إرادة المعرفة**، ص 102.
(24) انظر: نفسه، ص 104، 105 ـ 106.
(25) انظر: نفسه، ص 106.
(26) انظر: نفسه، ص 109.

تعقيدًا وخصوبةً. ولهذا السبب تحاول استراتيجيات الخطاب الجنسيّ السيطرة على الجنسانيّة[27] من خلال تعدد مقاصدها الناشئة عن تنوّع مرجعيات الخطاب الجنسيّ وسلطاته التي تسعى إلى تقنين حقل الجنسانية وإيجاد قواعد ومفاهيم تنظّم سيرورتها؛ فالخطاب الجنسي ذو المرجع الدينيّ المتشدد يُحارب الجنسانيات غير المتوافقة مع المرجعية الدينية، في حين يسعى الخطاب الجنسيّ ذو المرجع الدينيّ العقلانيّ إلى تحسين الجنسانيات وتنظيمها وإخفاء ما تنطوي عليه من عدم احتشام وجاذبية وعصيان ومُكاشفة. أما الخطاب الفقهيّ فيهدفُ إلى ضبط الجنسانية وما ينسجم مع قواعد الفقه، وأما الخطاب الجنسيّ الطبيّ فيسعى إلى التحذير من السلوك الجنسيّ الذي يُعرّضُ الإنسان للخطر، وأمّا الخطاب الأدبيّ فهمّه تكوين المعارف الجنسية الهادفة إلى تنشيط الأجسام، وتقوية الملذّات والحثّ على البوح، وأما الخطاب القانونيّ فيرمي إلى تعزيز المراقبة والمعاقبة وتدعيم سلطة التعزير[28].

وسوف تتوافقُ بعضُ الخطابات في قَدْرٍ كبيرٍ في مقاصدها وأهدافها، فالخطابُ الفقهيّ والقانونيّ يؤمنان بالجنسانية الناشئة ضمن مؤسسة الزواج التي تهدف إلى إنتاج علاقات جنسية سويّة

(27) لا شكّ في أنّ الثقافة العربية قد انتهجت سبلا عديدة للسيطرة على الجنسانية ومراقبتها، ويخبرنا الجاحظ، في سياق خطابه عن الختان، عن نظام الإحصاء الذي استعمل للتثبّت من أسباب الفجور بين النساء، فيقول: «وزعم جنابُ بنُ جسّاس القاضي، أنه أحصى في قرية واحدة النساء المختونات والُمعبرات (= النساء اللواتي لم يخضعن للختان)، فوجد أكثر العفائف مستوعبات وأكثر الفواجر مُعبرات، وأنّ نساء الهند والروم وفارس إنما صار الزنا وطلب الرجال فيهنّ أعمّ، لأنّ شهوتهنّ للرجال أكثر، ولذلك اتخذ الهند دُورًا للزّواني، قالوا: وليس لذلك علّةٌ إلاّ وفارةَ البظر والقُلفة». **الحيوان**، ج 7، ص 28 ـ 29.

(28) انظر: **تاريخ الجنسانية: إرادة المعرفة**، ص 113.

تلتزم بالقانون والتشريع اللذين يحكمانها. أمّا الخطابات الأخرى فتنحازُ إلى جهاز الجنسانية الذي يعملُ ضمن تقنيات مختلفة تتعارضُ مع مُقررات مؤسسة الزواج، ويشكل تحدّيًا لها من جهة كونه ينتهك ثوابتها ويستخّفُ بشرعيتها. وإذا كانت مؤسسة الزواج مؤسسة حقوقية تهدف إلى ترسيخ الصلة القانونية والشرعية بين الزوجين، فإنّ جهاز الجنسانية يهتمُّ بأحاسيس الجسد وملذّاته بوصفه مُنتجًا ومُستهلكًا. كما أنّ لمؤسسة الزواج وظائف تختلف عن وظائف جهاز الجنسانية؛ إذ إنّ مؤسسة الزواج معنيةٌ بتأمين استقرار الجسم الاجتماعيّ والمحافظة عليه قانونيًا بإعادة إنتاجه وزيادة الرأسمال الاجتماعي عبر النسل والإنجاب[29]، في حين أنّ مهمة جهاز الجنسانية تحقيق تكاثر الملذّات وتجديدها وابتكارها وتعظيم الجسد وتمجيد الشهوة عن طريق ابتكار تكنولوجيّات لإدارة الشهوات والملذّات[30].

وسوف تقومُ الخطاباتُ المُحافظة قانونيًا وفقهيًا بالعمل على إعادة إنتاج هذه التكنولوجيات من خلال شرعنتها وتقنينها؛ ذلك أنها تخشى من بقائها وإقامتها خارج مرجعياتها، لذلك فإنها تعمل على تطويعها وتأويلها وإدراجها ضمن فضاء مفاهيمها ونظامها عن طريق ممارسة ضروب من التربية والإرشاد الجنسيين، وعن طريق البرهنة على الاضطراب الحقوقيّ الناشئ في جهاز الجنسانية الذي لا تكفُّ عن إدانته وهجائه[31].

(29) انظر: تركي علي الربيعو، **العُنف والمُقدّس والجنس في الميثولوجيا الإسلاميّة**، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 1995، ص 118 ـ 119.

(30) انظر: **تاريخ الجنسانية: إرادة المعرفة**، ص 114 ـ 115.

(31) انظر: نفسه، ص 116 ـ 117.

بيد أنّ هذه الخطابات المُحافظة سرعان ما تقع في فخّ جهاز الجنسانية وذلك عندما تضطر إلى الاستعانة بخبرات الطبّ وتجارب المربين لمعالجة الحالات الشاذة التي لا تملك لها حلولاً مثل: اللواط، والعنة، والعصاب، والبرود[32]. وسوف تدفع هذه الحالات الخطابات إلى الاعتراف بالجنسانيات الخارجة عن إطار مؤسسة الزواج التي لن يكون بوسعها التصدّي إلى الانتهاكات الجنسية وقمعها[33].

وسوف نكتشف أنّ الخطابات الجنسية العربية المتعددة المرجعيات لن تتمكن من الصمود والمحافظة على استقلالها المعرفيّ؛ إذ شهدت انفتاحًا بين المرجعيات والمفاهيم بهدف البرهنة على قدرة كلّ خطاب على استيعاب مفاهيم الخطابات الأخرى. لذلك يرى الناظر في الخطاب الجنسيّ العربيّ أنّ هذا الخطاب تشيعُ فيه مفاهيم وأدوات ومصطلحات وعلامات ونصّيات وأجناس بشرية وطبقات اجتماعية وعناوين وحكايات وقصص وأشعار وآثار وأصوات متنوّعة تجعل من الخطاب مسرحًا تتبادل فيه الشخصيات الأدوار والتجارب وفضاء تشيع فيه الحركات والألوان والأمكنة والأزمنة. ولعلّ ذلك يدفع البحث إلى الوقوف على أبرز هذه المؤلفات ورصد عناوينها وتفكيك علاماتها.

(32) انظر: نفسه، ص 117.

(33) انظر: نفسه، ص 120.

المبحث الرابع

الجنسانيّة في الإسلام: من النصّ إلى التأويل

إنّ حضور خطاب الجنسانية في ثقافة تُعلي من شأنِ المقدّس إلى حدٍّ منحه صفة الهيمنة الكليّة يجعل من نصوص هذه الثقافة مجالاً حيويًا لإعادة القراءة وإنتاج التأويل، خاصة إذا ما كان خطاب الجنسانيّة يُقِيمُ في لغة نجحت في إخراج علاماتها من جاهلية الشعر ولغته إلى حضارة القداسة ولغتها[1].

إنّ النصوصَ، في الثقافة العربية الإسلامية، لا تُشغّلُ الخطاباتِ فحسب بل تمنحها أبعادًا جدلية، وفرادةً لا سبيل إلى إنكارها. لقد تمكّنت الثقافة العربية الإسلامية من دمج الإيروسي (الجنسي) بالمقدّس ضمن إطار الدين التوحيدي، لقد حدث ذلك في الماضي أمّا اليوم فإنّ الثقافة العربية الإسلامية تعيش ارتباكًا فادحًا وتخبّطًا كبيرًا في ما يتعلّق بمفاهيم الجنس والجنسانية، إذ يبدو أنّ كتّاب العربية ومبدعيها فقدوا القدرةَ على استخدام مفاهيم الجنس الراسخة

(1) انظر: مطاع الصفدي، **استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية**، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986، ص 174.

في التراث، في شؤون حياتهم وخطاباتهم ولغتهم الراهنة[2].

وتندرج المسألة الجنسية في الإسلام في ثنائية دينية وكونية؛ فالإسلام يبارك الجنس في إطار النكاح لتحقيق الأمن الاجتماعيّ، وضمن هذا السياق يحثُّ الإسلامُ أتباعه المؤمنين ويحضّهم على الاستمتاع بمباهج الجنس في الدنيا طلبًا للحصانة وتحقيق القوة من جهة، وبوصفها مشغّلاً لمُتخيَّلٍ جنسيٍّ لن يكتمل إلاّ في الجنة والحياة الآخرة. وبالرغم من تمجيد الإسلام فكرة الزواج وحضّه عليه إلاّ أنّه أتاح للرجال المتزوجين فصمَ عُرى النكاح، فضلاً عن أنه وسّع دائرة مُتع النكاح باعتماد مبدأ تعدد الزوجات وامتلاك الجواري الأمر الذي يهدد مؤسسة الزواج من جهة ويمنح الرجال فرصًا لتطوير جنسانيتهم[3]. فتعدد الزوجات في النظام الإسلاميّ «ضروريٌّ لإرضاء اندفاع الرجل الجنسيّ»، كما أنّ إطلاق يد الرجل في التعدد الناتج عن الزواج أو التسرّي من شأنه تعزيز تصوّرات الرجل بالتفوّق الجنسيّ. كما أنّ التعدد «وسيلة يمارس بها الرجل إذلال المرأة ككائن جنسيّ بما أنه الدليلُ الأكبرُ على عجز هذه المرأة عن إرضائه» وتلبية حاجاته الجنسية[4].

ولعلّ النصوص الواردة في هذه المسألة بلغت مبلغًا عظيمًا؛ فكتب الأدب العربي تحتشد بها، وللتدليل عليها يمكن الإشارة إلى النصّ التالي:

---

(2) انظر: فتحي بن سلامة، الجنس المطلق، ضمن: **الأنوثة والجنس في الإسلام**، ترجمة: حسين قُبيسي، بدايات، دمشق، 2008، ص 5.

(3) انظر: عبد الوهّاب بوحديبة، **الإسلام والجنس**، ص 158.

(4) انظر: فاطمة المرنيسي، **الجنس كهندسة اجتماعية بين النصّ والواقع**، ترجمة: فاطمة الزهراء زريول، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 1996، ص 34 ـ 35.

«وتزوج رجل من همدان ابنة عمِّه وكان مُحبًّا لها، فلم يلبث أن ضرب عليه البعثُ إلى أذربيجان فأصاب بها خيراً، فاستفاد بها جارية وفرساً، فسمَّى الفرس الورد والجارية حَبابة ثمَّ قفل، فأتاه ابن عم له فقال: ما يمنعك من القفول؟ فقال: أخشى ابنة عمي أن تحول بيني وبين هذه الجارية وقد هَويتُها، وأنشأ يقول:

ألا لا أُبالي اليومَ ما فعلتَ هندُ ... إذا بقيت عندي حبابةُ والوردُ
شديدُ نياط المنكبين إذا جرَى ... وبيضاءُ مثل الرِّيم زيَّنها العِقدُ
فهذا لأيَّام الهياجِ وهذه ... بموضع حاجاتي إذا انصرف الجُندُ

فبلغها الشعر فكتبت إليه:

لعمري لئن شطَّت بعثمان دارُهُ ... وأضحَى غنيّاً بالحَبابة والوَرْدِ
ألا فاقرِهِ منَّا السَّلامَ وقلْ لهُ ... غَنِينا بفتيانٍ غطارفةٍ مُردِ
إذا شاءَ منهم ناشئ مدَّ كفَّه ... إلى كَفَلٍ ريَّانَ أو كُعْثُبٍ نهدِ
بحمد أمير المؤمنين أقرهم ... شباباً وأغزاكم خوالف في الجند
فما كنتم تقضون حاجة أهلكم ... قريباً فيقضوها على النأي والبُعد
فأرسل إلينا بالسراح فإنه ... منانا ولا ندعو لك الله بالرشد
إذا رجع الجُند الَّذي أنتَ فيهُمُ ... وزادكَ ربّ النَّاس بُعداً علَى بعدِ

فلما وصلت أبياتها إليه باع الجارية، وأقبل مسرعاً فوجدها معتكفةً في مسجدها وصلاتها فقال: يا هند فعلت ما قلتِ. قالت: الله أجلّ في عيني وأعظم من أنْ أرتكب المأثم، ولكنْ كيف وجدت طعم الغيرة فإنك غظتني فغظتك»[5].

(5) أبو بكر محمد بن داود الأصبهانيّ (ت 297 هـ)، **الزّهرة**، ج2، ط2، تحقيق: إبراهيم السّامرّائيّ ونوري حمود القيسي، مكتبة المنار، الزرقاء ـ الأردن، 1985، ص 839.

ويكشفُ ضمورُ مفاهيم الجنس وخطابات الجنسيانية وتراجعها، في الثقافة العربية المعاصرة، عن اختلالات بنيوية حادّة في البنيات العقلية على امتداد حِقَبٍ تاريخيّة كاملة؛ إذ قامت سلطة الفقه والفقهاء بإقصاء المكوّن الجنسيّ من مجمل الفعاليات الإنسانية المعرفية والوجودية، وعملت على تقنينه وإقصائه وخنقه بالمحظورات، وسوء تأويل النصوص. وهكذا أُضعفت مفاهيم الجنس التي تتماسك عليها مجالات الوجود ونظام الشريعة والحقّ(6).

لقد ساهم المخيال الفقهيّ الإسلاميّ في مصادرة مفاهيم الجنس والجنسانية، ونقلها خارج الخطاب(7)، والعمل على إنتاج خطاب مُهيمن Dominant Discourse يعمل على إعادة تشكيل الأدب الرسميّ Reconstructivism الذي يؤثِّمُ الجنسانية، ويُحرّمها. إنّ الخطاب الفقهيّ ينظر إلى حقيقة عضوي الجنس للمرأة والرجل بوصفهما حقيقةً إلهية لا يجوز استعمالهما في غير الوظيفة الموضوعة لهما، وهي وظيفة النكاح الشرعيّ الهادف إلى الإنجاب والتناسل(8). كما أنه يستبدلُ بالعلاقة الجنسية الدالة على الرغبة والشهوة المطلقتين مصطلحاتٍ دالّةً؛ كالجماع الذي يُحيل على الزواج الشرعيّ، والنكاح الدّال على مفاهيم حقوقية تؤمّن لمؤسسة الزواج الحقوق والواجبات الشرعية(9). لقد

(6) انظر: فتحي بن سلامة، الجنس المطلق، ضمن: **الأنوثة والجنس في الإسلام**، ص 7.

(7) انظر: نفسه، ص 50.

(8) انظر: نفسه، ص 16.

(9) يرى عبد الكبير الخطيبي أنَّ اللغة العربية تعاني التباسًا كبيرًا في تصوّرات الجنس ومفاهيمه؛ بسبب تعالق المفهومات وتناسجها وامتدادها في الخطابات التي تعينّ عليها أنْ تخضع لمحددات الشرع والفقه في تعيين المفاهيم. انظر: **الجنس في القرآن الكريم**، ضمن: الجنس عند العرب، ج 2، ط2، منشورات الجمل، كولونيا ـ ألمانيا، 2003، ص 184.

وردت الشهوة الجنسية، في النصّ القرآنيّ، في موضعين؛ الأول: تنصُّ عليه الآية القرآنية ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ ﴿١٤﴾﴾[10]. ويقلل سياق الآية من أهمية الشهوة؛ لاقترانها بزينة الحياة الدنيا ومتاعها ورغائبها وهي مسائل من شأنها صرف الإنسان المسلم عن الآخرة التي تُعدُّ الغاية والمآب. والثاني: يُحرم الشهوة المختصّة باشتهاء الرجال من دون النساء، في محاولة لقصر شهوة الرجال على النساء وعدم حرف الشهوة عن طبيعتها؛ لأنّ الشهوة المنحرفة تقترن بالجهل والإسراف، كما يرد ذكر القائمين بالشهوة المنحرفة في إطار الذمّ والهجاء. وتنصُّ على هذه الدلالات الآية القرآنية: ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ ٱلنِّسَآءِ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ ﴿٨١﴾﴾[11] وقد تكررت الآية بصيغة أخرى على لسان النبي لوط ونصّها: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ ٱلنِّسَآءِ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿٥٥﴾﴾ **[النَّمل: 55]**[12].

وهذا يعني، حسب الخطاب الفقهيّ، أنّ الإسلامَ لا يعترفُ برغائب الإنسان الجنسية خارج مؤسسة الزواج، ويفرض على أتباعه ممارسة حجب لأعضاء الجنس؛ لأنّ كشفها يقود إلى المعصية[13]. بيد أنّ الإسلام باعترافه بنظام التسرّي فإنه يقرُّ بما نفاه في نظام الزواج؛ فبعد أنْ

---

(10) سورة آل عمران، آية 14. انظر: كامل العجلوني، **الجنس في اليهودية والمسيحية والإسلام: المرأة والرجل وعلاقتهما**، ط1، مطبعة الجامعة الأردنية، عمان، 2007، ص 257.

(11) سورة الأعراف، آية 81.

(12) سورة النمل، آية 55.

(13) انظر: فتحي بن سلامة، **الجنس المطلق**، ص 15.

حدد الزواج في أربع زوجات إلا أنه أبقى الباب مفتوحًا على مصراعيه أمام جحافل الحظايا اللواتي رحن يذكين الغوايات والشهوات(14).

وعندما يجعلُ الإسلام الفقهيّ من أعضاء الإنسان كلها أماناتٍ لا يجوز استعمالها إلاّ ضمن علاقة حقوقية وشرعية فإنه يُسقط العلاقة الجنسية المقصودة لذاتها، ويستبعد الوصال في تجربة العشق ويعمل على تطويعهما وتوظيفهما في خدمة مقاصده الشرعية(15).

وإذا كان النصُّ القرآنيّ يُشجّعُ على الجماع الجنسيّ المُقيّد بالزواج الشرعيّ، فإنه جعل له هدفًا أساسيًّا يكمن في إنجاب الذريّة والتناسل، وتأمين الحصانة في البناء الاجتماعيّ، وإحداث التطابق بين المرجع الدينيّ من جهة والسلوك الجنسيّ من جهة أخرى(16). فللجنس في الإسلام مكانة مرموقة تحيل على المفاهيم الاجتماعية والإنسانية والنفسية؛ إذ يرتبط الجنس بالتكاثر والإنجاب والمتعة والمصاحبة والاستئناس(17).

ويصرّحُ النصُّ القرآنيُّ بأهداف الزواج الشرعيّ المتمثّلة في السّكن والحصول على المودّة والرحمة، فالآية القرآنية التي نصّها: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ تعللُ الزواج بالسكينة والاستقرار النفسيين، أمّا المودّة فذهب بعض المفسرين إلى أنها الجِماعُ، وأما الرحمةُ

(14) انظر: عبد الوهّاب بوحديبة، **الإسلام والجنس**، ص 158.
(15) انظر: فتحي بن سلامة، **الجنس المطلق**، ص 18 ـ 19.
(16) انظر: جيفري بارندر، **الجنس في أديان العالم**، ترجمة: نور الدين البهلول، ط1، دار الكلمة، دمشق، 2001، ص 204 ـ 209.
(17) **الجنس في اليهودية والمسيحية والإسلام: المرأة والرجل وعلاقتهما**، ص 288.

فتتمثّلُ في الإنجاب[18]؛ فالزواج «في القرآن هو الزواجُ الإنسانيّ في وضعه الصحيح من وجهة المجتمع ومن وجهة الأفراد، فهو واجبٌ اجتماعيٌّ للمحافظة على النوع الإنسانيّ، واستمرار الوجود البشريّ، وإشباعٌ للغريزة الجنسية، وسكن نفسانيّ. ومن جهة الفرد، فهو راحة النفس ومستقرّها، وأمنها وطمأنينتها وهدوؤها، وهو سبيل مودة ورحمة بين الرجال والنساء». لقد أعاد الإسلام إنتاج العلاقات الجنسية بما يتوافق مع روح رسالته، أما ما يخالفها فهو مذموم ومُحرَّم، لذلك يمكن تفسير حضور مفاهيم الجنسانية في النصّ القرآنيّ بوصفها تمثيلات للممارسات وقواعد التحليل والتحريم[19]،

(18) انظر: جلال الدين السيوطي، **الوشاح في فوائد النكاح**، تالة للطباعة والنشر، ط1، الماية ـ الجماهيرية العظمى، ص 28.

(19) لا شكّ في أنّ المؤولين الجدد الذين يقترحون جنسانية دينية تُعيدُ تفكيك منطق التحريم اللغويّ لصالح المنطق الجينيّ قد سقطوا في فخّ القراءة المُعوَّقة؛ إذ يذهب بعضهم إلى تفسير سبب تحريم زواج النساء الوارد ذكرهنّ في الآيتين القرآنيتين اللتين نصّهما: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتًا وساء سبيلا حُرّمت عليكم أُمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعمّاتكم وخالاتكم وبناتُ الأخ وبناتُ الأخت وأُمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حُجُورِكم من نسائكم اللاتي دخلتم بهنَّ فإنْ لم تكونوا دَخلتم بهنّ فلا جُناح عليكم وحلائلُ أبنائكم الذين من أصلابكم وأنْ تجمعوا بين الأختين إلاّ ما قد سَلَفَ إنّ الله كان غفورًا رحيما﴾ (سورة النساء، الآيتان 22 ـ 23) بتفادي تكاثر العيوب الجينيّة، وهو تأويل طباقيّ يترجم النصّ القرآني بيولوجيًّا مما يؤدي إلى وضع الدوالّ القرآنية في خدمة الخطاب العلميّ من ناحية، وتجريد المعاني من حقيقتها وتعطيل مقاصدها، وتعليقها بفتوحات العلم وكشوفات المعرفة. ولعلّ أوهام المؤولين الجدد الذي يبحثون عن تطابق النص القرآني مع إنجازات الخطاب العلمي تكشف عن ميتافيزيقيا مُعقّدة تحاول أنْ تبرهن أنّ العلم امتداد للنصّ القرآني، وعلّة وجود الكلام الإلهيّ. انظر: فتحي بن سلامة، **الإسلام والتحليل النفسيّ**، ط1، ترجمة: رجاء بن سلامة، دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، بيروت، 2008، ص 94 ـ 97.

«غير أنّ القرآنَ، وإنْ أبقى على ولع العرب بالجنس وحبّهم له، إلاّ أنه هذَّب هذا الولع، ونظّم التعبير عنه بقواعد ونواميس معينة، أعطت للجنس قدسية وخصوصيّة، وأبعدته عن مجال التبذّل والانحراف، وحدِّ التطرف في ممارسته بما يخرج عن حدود المعقول، وأدان المحرّم منه بأشدّ العقوبات»[20].

ولا يمكن إغفال التوجيهات النبوية في تعظيم شأن الزواج والترغيب فيه؛ فالزواج في المدونة النبوية من أبرز الأفعال أهمية وأرفعها قدرًا[21]. ويتضح ذلك من الوقوف على الآثار النبوية التي تحضّ على الزواج من خلال ربطه بالطهارة، والعفّة، والعبادة، وبتوكيد كونه يؤدي إلى الجنة التي تبارك الأزواج المخلصين وتفاخر بنسلهم[22]. وبالرغم من ذلك فإنّ هناك متنًا دينيًّا كبيرًا يُلزم الزوجة بالخضوع لزوجها عن طريق «حُسن التبعّل» له، وحفظ ماله، والإحسان إلى أهله، واسترضائه، ومؤانسته ورعايته، وخدمته، وأنْ تتعهّد جسدها بالرعاية ليكون جاهزًا لاستعماله جنسيًّا من قبل الزوج الذي ينبغي تهييجه وتحصينه جنسيًّا بإشباع رغباته والاهتمام بتنميتها وإدامتها عن طريق الأطعمة والأشربة والألبسة والعطور والفراش، والطاعة المطلقة؛ ذلك أنّ طاعة الزوجة زوجها هي سبيلها إلى الجنة. وبعبارة أخرى فإنّ هوية المرأة الجنسيّة لا تتحققُ إلا من

(20) **الجنس في اليهودية والمسيحية والإسلام: المرأة والرجل وعلاقتهما**، ص 288.

(21) انظر: الخطيب العدنانيّ، **النكاح وأصول الزواج في الإسلام**، ط1، الانتشار العربي، بيروت، 2000، ص 15 ـ 32.

(22) **الجنس في اليهودية والمسيحية والإسلام: المرأة والرجل وعلاقتهما**، ص 265 ـ 273.

خلال تطابقها مع معايير التأنيث التي أنتجها المجتمع الذكوريّ[23].

أما التشريعُ الإسلاميّ فقد أولى الجنسانية عناية كبرى تصدر عن موقع الإنسان المتميز؛ ذلك أنه محورُ الرسالة الإلهية وخطاب الوحي الصادر عن الله، وهذا يعني أنّ الإنسانَ بوصفه مُتلقّيًا ومُستهدفًا في خطاب الوحي فإنه يملك الكلام التأويليّ الذي يُمكّنه من فهم المقاصد وتحديد الدلالات. فالإنسان، في الإسلام، خليفة الله في الأرض، مركز الكون، الأمر الذي يعني أنّ الحقيقةَ جزءٌ من مدركاته، وأنَّ التأويلات تستهدفُ عمليًّا إخراج الإنسان من محنته في إدراك المعاني، والقبض على جوهر المعرفة. إنّ الإسلام عندما يتكفَّلُ بالإنسان الكليّ فإنما يعمدُ إلى إشباع حاجاته وغرائزه ومدركاته لتحقيق وجوديته[24].

لقد حاول الإنسان المسلمُ تطوير فعّاليته المعرفية وإنتاج تأويلاته عبر عدّة أنظمة؛ فالنظامُ الفقهيّ يسعى إلى تطوير قانونٍ إنسانيٍّ حقيقيّ، والنظام الأدبيّ بحثٌ نهمٌ للكشف عن أسئلة الإنسان الحسّاسة وجمالياته وأشواقه وخساراته وانكساراته ومكامن تفوقه وتعاليه. أما النظام الفلسفيّ فيستثمر الفكر التأمليّ في حلّ المشاكل الخطيرة التي يطرحها حضور الإلهيّ والإنسانيّ، توكيدًا لشرعية العقل. وأمّا النظام الصوفيّ فيسعى إلى إيجاد تقانات الزهد للوصول إلى الكمال الإنسانيّ[25].

---

(23) **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية**، ص 643 ـ 649.

(24) انظر: عبد الوهّاب بوحديبة، **الإنسان في الإسلام**، ط1، دار الجنوب، تونس، 2007، ص 43 ـ 48.

(25) نفسه، ص49.

بيد أنّ نظام الفقه الإسلاميّ يمثّلُ أبرز محاولة لوضع تعاليم القرآن والسّنة ضمن قواعد ومُقننات إيجابية ومتلائمة، عبر العصور المختلفة ضمن سياقٍ تراكميٍّ شهد نزعاتٍ صاخبةً حاولت احتكار سلطة الخطاب الفقهيّ وإنتاج رؤى متشددة ومتصلّبة[26]. ولأنّ روح الفقه ترفضُ الإقامة في مناطق التشدد والتصلّب؛ ذلك أنّ الفقه «عملية بناء وتقنين ضخمة تهدفُ إلى مراعاة الحاجات الاجتماعية وتفهّم مشاكل الأمة وتحقيق سعادة العيش»[27]، فقد ولدت خطابات فقهية متوازنة ومتحررة نسبيًّا قامت بإعادة الاعتبار للإنسان ورغائبه.

ولا يمكن الوقوف على التمثيلات التأويلية المُتشددة والسياقات التي أنتجتها، ولكن يمكنُ الإشارة إلى منهاج محدِّثي أهل المدينة في التحريم والتحليل الذين «جلدوا على الريح الخفيّ» الذي يُشتبه بكونه رائحة شراب الخمر. لقد حاجج الجاحظ منهج المحدثين فقال: «إنّ عِظَمَ حقّ البلدة لا يُحلُّ شيئًا ولا يُحرّمه، وإنما يُعرفُ الحلال والحرام بالكتاب الناطق، والسُّنة المُجمع عليها، والعقول الصحيحة، والمقاييس المُصيبة»[28]. وهذا يعني أنّ انتماء الفقهاء إلى مرجعية مكانية لا تمنح أحكامهم صحةً ومصداقية، ذلك أنّ تحريم الحلال يساوي في الخطأ والانحراف تحليل الحرام؛ أي «أنّ الذين من أهل المدينة حرّموا الأنبذة ليسوا بأفضل من الذين أحلّوا النّكاح

(26) نفسه، ص50.

(27) نفسه، ص52.

(28) **كتاب الشارب والمشروب**، ضمن: «رسائل الجاحظ»، المجلد الثاني، الجزء الرابع، ص276 ـ 277.

في أدبار النساء[29] . . . وأهلُ المدينة وإنْ كانوا جلدوا على الرّيح الخفيّ فقد جلدوا على حمل الزقّ الفارغ؛ لأنهم زعموا أنّه آلةُ الخمر، حتى قال بعضُ من يُنكر عليهم: فهلاَّ جلدوا أنفسهم؟ لأنّه ليس منهم إلاّ ومعه آلةُ الزّنى! وكان يجب على هذا المثال أنْ يُحْكَمَ بمثل ذلك على حامل السّيف والسّكين والسُّمِّ القاتل، في نظائر ذلك؛ لأنّ هذه كلّها آلات القتل»[30].

ولعلّ الجاحظ من أبرز الكتّاب الذين قاوموا هيمنة قراءة النصّ القرآني الظاهريّة، وذلك بتطويع دلالاته لتنسجم مع قدرات الإنسان وحدود عقله. يقول الجاحظ: «وقد استثنى الله تبارك وتعالى اللَّمم فقال: «الذين يجتنبون كبائرَ الإثم والفواحشَ إلاَّ اللَّممَ إنّ ربَّك واسعُ المغفرة». قال عبد الله بن مسعود، وسُئل عن تأويل هذه الآية فقال: «إذا دنا الرجل من المرأة فإنْ تقدَّم ففاحشة، وإنْ تأخَّر فلممٌ. وقال غيره من الصَّحابة: القبلةُ واللَّمْس. وقال آخرون: الإتيان فيما دون الفرج.

وكذلك قال الأعرابيّ حين سئل عمّا نال من عشيقته، فقال: ما أقرب ما أحل الله مما حرَّم الله!»[31].

وتأسيسًا على ذلك فإنّ الفقهاء والمُفسِّرين ساهموا في إنتاج التمثيلات التأويلية التي توزّعُ أدوار الرجال والنساء الجنسية، وقد ذهبوا إلى ترسيخ سلطة الرجل على المرأة مستندين على الآية القرآنية

---

(29) للوقوف على مسألة وطء المرأة في الدبر انظر: حسين علي المصطفى، **ثقافتنا الجنسية بين فيض الإسلام واستبداد العادات**، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 2003، ص151 ـ 157.

(30) **كتاب الشارب والمشروب**، ص 277.

(31) **كتاب القيان**، ضمن: «رسائل الجاحظ»، المجلد الأول، الجزء الثاني، ص 164.

التي نصّها: ﴿**ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتًا وساء سبيلا حُرّمت عليكم أُمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعمّاتكم وخالاتكم وبناتُ الأخ وبناتُ الأخت وأُمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حُجُورِكم من نسائكم اللاتي دخلتم بهنَّ فإنْ لم تكونوا دَخلتم بهنّ فلا جُناح عليكم وحلائلُ أبنائكم الذين من أصلابكم وأنْ تجمعوا بين الأختين إلاّ ما قد سَلَفَ إنّ الله كان غفورًا رحيما**﴾ سورة النساء.

وهي آية تمنح، حسب هذه الفئة من المفسرين والفقهاء، الرجال هيمنة على النساء. ولعل خطورة هذا التمثيل التأويلي الذي يؤسس سلطة الرجل على المرأة تكمن في كونه تمثيلاً مطلقًا غير قابل للنقض أو الرفض، لذلك فإنه يتمتع بهيمنة مُطلقة وقداسة رفيعة أُضيفت إلى النصّ، الأمر الذي يعني أنّ التمثيلات التأويلية في الإسلام تتمتع بحضور كبير يجعلها امتدادًا للنصّ وجزءًا منه وتتمة لقراءته. لقد احتلّت التمثيلات التأويلية المرتبطة بأدوار الرجال والنساء الجنسية وما يترتب عليها من نتائج مساحةً وسلطةً فاعلتين لا سبيل إلى نقدهما أو مراجعتهما وتفكيكهما[32].

بيد أنّ المُفارقة في التمثيلات التأويلية الجنسانية أنها حققت للرجال تفوّقًا وهيمنة في سورة تختصُّ بالنساء وتُعنى بشؤونهنّ وتُعلي من شأنهنّ في الحقوق والواجبات والفروض. وكأنّ المُفسّرين والفقهاء حاولوا ممارسة ضروب من التأويلات الذكورية في سورة

(32) انظر: باربارا ستوواسر، **قضايا الجنوسة والتفسير المعاصر للقرآن**، ضمن: «الإسلام، والجنوسة، والتغيّر الاجتماعيّ، ط1، ترجمة: أمل الشرقي، ومراجعة: فؤاد سروجيّ، الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، 2003، ص 95 ـ 98.

تُفرد آياتها لإنتاج قوانين النسوية الإسلامية. ولعلّ في غياب سورة مخصصة للرجال ما يعني أنّ للرجال حقًّا وحضورًا مُطلقين مُتعاليين لا يحتاجان إلى إفراد سورة تعالج شؤونهم، وتبحث في شجونهم. بيد أنّ ذلك ليس كافيًا للمؤسسة الذكورية التي تسعى إلى معاظمة رساميلها الرمزية عن طريق استبعاد المرأة، وذلك بقيام الفقهاء والمفسرين باجتياح سورة النساء مجالِ النساء المقدّس من أجل إنتاج تأويلات تؤكّدُ تفوّق الرجال وهيمنتهم من جهة ودونية النساء وتبعيتهنّ من جهة أخرى.

إنّ النظام الذكوري الذي يستبعد النساء ويحجبهنّ ويصادر حقوقهنّ يسعى إلى البرهنة على عدم المطابقة بين الرجل والمرأة في مستوى علاقات الإنتاج وقواعد المبادلات الرمزية، فهو عندما يجتاح «وعي النساء وحقوقهنّ وأجسادهنّ» يؤكد أنّ الهيمنة ليست تمثيلات عقلية وأيدولوجيا مستمرة، وإنما هي نسقٌ من البنى المتأصّلة التي تدفع المُهيمن عليهن إلى الاعتراف بتفوّق المُهيمنين والتصديق بهيمنتهم. وضمن سياق الهيمنة الذكورية فإنّ المرأة تُقرأ من الأسفل إلى الأعلى، وتظهر كرموز تشكّل المعنى خارجها، لذلك فإنّ واجبها الوحيد مباركة رأس المال الرمزي الذكوريّ والعمل على زيادته ومضاعفته[33].

ولتصوّرات التمييز ضد النساء حضورٌ في الثقافة العربية الإسلامية، ولها معارضون ومُستنكرون، يقول الجاحظ: «ونحن وإنْ رأينا فضلَ الرجل على المرأة، في جملة القول في الرجال والنساء،

(33) انظر: بيار بورديو، **الهيمنة الذكوريّة**، ط1، ترجمة: سلمان قعفرانيّ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص 70 ـ 74.

أكثرَ وأظهرَ، فليس ينبغي لنا أنْ نُقصِّرَ في حقوق المرأة. وليس ينبغي لمن عظَّم حقوقَ الآباء أنْ يُصغِّرَ حقوقَ الأمهات، وكذلك الإخوة والأخوات، والبنون والبنات. وأنا وإنْ كنت أرى أنّ حقَّ هذا أعظم فإنّ هذه أرحم»[34]. ولعلّ دافع الجاحظ في حديثه عن النساء العدالةُ بين الرجل والمرأة. لذلك يستدرك قائلا: «ولسنا نقول ولا يقولُ أحدٌ ممن يعقل: إنّ النساء فوق الرّجال، أو دونهم بطبقةٍ أو طبقتين، أو بأكثر، ولكنّا رأينا ناسًا يُزْرُون عليهنّ أشدّ الزِّراية، ويحتقرونهنّ أشدَّ الاحتقار، ويبخسونهنّ أكثر حقوقهنَّ»[35].

لكنّ ذلك لا يعني أنّ بؤس الخطاب التأويليّ ظلّ قائمًا؛ فقد شهد التفسير والفقه الإسلاميان تحوّلاً بارزًا في مفاهيم التأويل على يد الحداثيين الإسلاميين الذين قاموا بتطوير برامج تأويلية لإعادة مُقاربة المسائل الأخلاقيّة والقيمية في الثقافة والمجتمع والسياسة والاقتصاد. ولأنّ روَّاد التجديد والحداثة المسلمين يصدرون عن نزعة إصلاحيّة فقد راحوا يناوئون البنى الفقهية والتفسيرية التقليدية، وذلك من أجل الوصول إلى قواعد إرشادية جديدة مُفعمة بالحيوية، وتوجيهات معرفية تنير السبل للإنسان المسلم المعاصر بغية استخلاص النظام القيميّ في النصّ القرآنيّ[36].

---

(34) **كتاب النساء**، ضمن: «رسائل الجاحظ»، المجلد الثاني، الجزء الأول، ص 157.

(35) نفسه، م 2، ج1، ص 157.

(36) انظر: باربارا ستوواسر، **قضايا الجنوسة والتفسير المعاصر للقرآن**، ص 97 ـ 98. ويندرج في الاتجاه التجديديّ الحداثيّ الإسلاميّ محمد عبده، ورشيد رضا، وسيد قطب، وعلال الفاسي، ومحمد الطاهر بن عاشور، وأمينة ودود محسن، وقاسم أمين، والطاهر الحداد، ومحمد شلتوت، ومحمد أركون، ونصر حامد أبو زيد.

الفصل الثالث

مقاصد الجنسانيّة في الأدب العربيّ القديم



المبحث الأول

مؤسسة الكتابة ومقاصد التدوين

لقد سادت، في الثقافة العربية قديمًا، أشكالٌ متنوعة من الجنسانيات غير مقبولة دينيًّا وثقافيًّا بيد أنها انتشرت سرًّا وخفاء، إذ نجد ظاهرة اللواط، والسّحاق، والمثلية الجنسية، والعري، والجنس بوساطة الحيوانات فضلا عن الشذوذ الجنسي. ونتيجة لذلك، فإنّ مؤسسة الكتابة العربية، بمختلف اتجاهاتها ومرجعياتها، ستكون مطالبة بتسجيل هذه الوقائع بهدف تمكين الخطابات من رصد الجنسانيات، وكشف نوازع الإنسان ومشكلاته، وإيجاد الحلول الملائمة لها، ولا يكون ذلك إلاّ بتدوين التجارب، والاعترافات، والعيّنات، والأسرار. وهكذا أصبحت السلطة المتمثّلة في منظومات الفقه والقضاء والأدب تفرض ضروبًا من الرقابة على سلوك الأفراد، مسوّغة ممارساتها بمراقبة الأخلاق، وحماية الشريعة، والقوانين، وفي كلّ مرة تنجح السّلطة في ابتكار قوانينها، وإيجاد دوافع لأعمالها[1].

بيد أنّ السلطة، وهي تزاول عملها، استطاعت أنْ تُذكي الملذّات

(1) ميشيل فوكو، **إرادة المعرفة**، ص 61.

والمتع الجنسية وإطلاقها من عقالها؛ ذلك أنّ أهدافها باتت محض مسوّغات تستهدفُ كشف تجارب الأفراد والتلصص على رغائبهم بغية إنتاج خطابات جنسية من شأنها إشاعة الجنس والتحريض عليه وتعليمه إضافة إلى تعميم التجارب، ووضعها أمام الجميع دونما خوف أو خشية[2].

وهكذا أصبحت اللذة والسلطة مترافقتين ومتلازمتين؛ فالسلطة تمارس لذّتها عبر ممارسات السؤال، والمراقبة، والترصّد، والملاحظة، والتفتيش، والمساءلة، والكشف، والفضح. واللذة تتضوّر سلطةً، وتتوقّد حدّة عندما تستشري ولا تعود تذعن لسلطة الخطابات، بل على العكس من ذلك، فاللذة لا تكفّ عن محايلتها وخداعها، والهزء بوصايتها عن طريق التهرّب منها، والتنكّر أمامها، وتضليلها، وخرق نواميسها، والإفلات من أنظمتها. إنّ اللذة لا تكفُّ عن تطوير أشكالها، وبلوغ أقصى مراحل الانتهاك، فهي تجدد أشكالها، وتطوّر أساليبها، وتعاظم فاعليتها. لذلك فإنّ السلطة برقابتها وتسلّطها لا تعرفُ أنها تمنح اللذةَ القدرة على اجتياحها ومناوأتها وخداعها. كذلك الأمر بالنسبة إلى اللذة التي تمنح السلطة لذّة محمومة في تقصّيها، ورصد أساليبها، وتعديل مفاهيمها، وتطوير برامجها. وهكذا فإنّ السلطة، برقابتها وهيمنتها، توفّر للذة أدواتِ مقاومة تحصّنها من الافتضاح والانكشاف، كما أنّ اللذة بمراوغتها، وإغرائها، ومجابهتها تقدّم للسلطة ذرائع لملاحقتها وتعقّبها[3].

---

(2) نفسه، ص 62.

(3) نفسه، ص 66.

لا يمكن للسلطة أنْ تستبعد الجنسانية؛ لأنّ الجنسانية مسألة لا يمكن استبعادها وإقصاؤها. بيد أنّ السلطة تعمل على إنتاجها بإيجاد قواعد لها. إنها تُعيّن حدود الجنسانية، وتَمَدُدَ أشكالها عن طريق ملاحقتها، ورصد تفاصيلها، وهي بهذه الوسائل تجذب أنواعها المختلفة وتحصر أشكالها المتنوّعة مما يؤدي إلى تقوية الأواصر بين السلطة واللذة. فالسلطة لا تقيم أمام الجنسانية سدًّا بل إنها تُعدُّ لها مساحة رحبة تمارس فيها حضورها. وهي عندما تراقب الجنسانيات وتقاربها فإنها لا تسعى إلى السيطرة عليها أو إيقاف عملها، فهذا أمر لا يمكن لأحد القيام به، وإنما ترعاها وتهيئ لها مناخاتٍ من التطوّر والتكاثر عن طريق شبكة الآليات التي تنشرها في العلاقات والقوى السائدة. فكلما توسّعت دوائر السلطة تكاثرت الجنسانيات التي تؤدي إلى إشباع نهم السلطة ونفوذها[4].

● آفاق الخطاب الجنسيّ التخييلية

ينتمي خطاب الجنس العربيّ إلى مؤسسة الكتابة العربية التي تضمُّ خطابات لا متناهية تنتظم على وفق خصائص شكلية ومقاصد مضمونيّة تُفعّلُ عملية التداول وتحقق أفعال الاستجابة الجمالية. فخطاب الجنس العربيّ يشتمل على المفاتيح الأساسية والأبنية الرئيسية التي تشتمل عليها الخطابات الإبداعية والمعرفية الأخرى في مختلف الحقول والمعارف، مثل العنوان الرئيسيّ، والعناوين الفرعية، والتبويب، والفواتح، والمسوّغات، والخواتيم. كما أنه يتنوّع في حجم المادة المُدوّنة؛ فمنه ما هو رسالة في قضية جنسانية

(4) انظر: نفسه، ص 63 ـ 65.

جُزئية، ومنها ما هو كتاب مُفصّلٌ متخصصٌ في مُقاربة قضايا جنسانية بعينها، ومنها ما هو كتابٌ شاملٌ يعرضُ قضايا جنسانية متنوّعة ويستقصيها في الحديث والأخبار، واللغة، والنوادر والأخبار، والأسجاع والأشعار، وعلم التشريح، وفن الطبّ، وفن الباه(5).

كما أنّ خطاب الجنس يتفلّت من التجنيس؛ إذ إنه يغرف من النصّ القرآنيّ، والسنة النبويّة، والفقه، والطبّ النبويّ، والتفسير القرآني، ولغة العرب(6)، والشعر، والأمثال، والطرائف، والنوادر، والحكايات، والأخبار، والنّكات، والسّير، والمُلح، والمأثورات، والحِكم، إنه يولّدُ من هذه النصيّات تفاعلاً تمثيليًا وتخييليًا مُدهشًا يجعل دلالات الخطاب في حواريّة ديناميّة تُعيدُ تشكيل مفاهيم الجنسيانية وإنتاج التصوّرات المتعلّقة بها(7).

وعلاوة على ذلك فإنّ لخطاب الجنس استراتيجياتٍ خطابية تؤدّيها العلاقات المنطقيّة والحِجاجيّة التي تُنجزها بنيةُ الخطاب اللسانية، وتهدف هذه العلاقاتُ إلى تحقيق الإقناع الذي يمنح الخطاب صفة التداول التي تُنزّلُه في مدارج التفاعل القرائي. وبعبارة أخرى، فإنّ مؤلفي الخطاب الجنسيّ يسعون إلى التأثير في القرّاء وإقناعهم من خلال إيصال مقاصدهم لهم وإقناعهم بها(8).

---

(5) انظر للتمثيل: **الوشاح في فوائد النكاح**، دار تالة للطباعة والنشر.

(6) انظر: علي عبد الحليم حمزة، **الجنس وأبعاده: جدل القداسة والإغواء والعنف**، ط1، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 2003، ص 33 ـ 224.

(7) انظر: حميد لحمدانيّ، **القراءة وتوليد الدلالة: تغيير عاداتنا في قراءة النصّ الأدبيّ**، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 2003، ص 11.

(8) انظر: محمد العمريّ، **نظرية الأدب في القرن العشرين**، ط2، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2004، ص 132.

وإذا كان المؤلف صانعُ الخطاب ذاتًا مُتخيّلةً فإنّ ذلك يعني أنّ ما يعرضه من خبرات ورؤى ليست ملكًا له وإنما هو ناسقٌ لها عبر استناده إلى أصوات وشخصيات ونصّيات غير مُتجانسة. إنّ فضيلة المؤلف الكبرى أنه تمكّن من القبض على عناصر متابينة وتأليفها ضمن ناظمٍ موضوعيٍّ دقيق، علاوة على أنه استطاع استثمار تجارب الآخرين وجعل منهم أقنعة وأصواتًا يتحدث بألسنتهم ويقوم بإنطاقهم ويتخذ منهم مطيّة يعبّر بهم عن مقاصده، ويجعل من تجاربهم ذريعة إنتاج الخطاب(9).

وبناءً على ذلك، فإنّ المؤلفين، في الثقافة العربية، كانوا واعين بهذه الاستراتيجيات، إذ إنهم كانوا يفتتحون تأليفهم بإبرام عقود القراءة التي توضّح التحويلات التي كانوا يجرونها في المواد والنصّيّات التي يخضعونها إلى فرضياتهم ومواقفهم التي كانت لا تسلم من التغيير والإضافة والنقض والبناء. كما أنّ المؤلّفين كانوا يدركون أنّ استنادهم إلى خبرات الشخصيات الحقيقية قد يعرّضُ مشروعهم إلى الانهيار إذا ما تلاعبوا بها وعرّضوها للتشويه وإساءة الاستعمال. وبالرغم من أنّ عمل المؤلف يعتمد، في أساسه التصوّريّ، على المحاكاة إلاّ أنّ أنّ موقعه الإبداعيّ يُجيزُ له تعديل الخبرات والتجارب والعمل على تطويعها وتحويرها ليولّد عوالم دلاليّة متماسكة قادرة على منح التشتيت السرديّ وتعدد الأصوات

(9) انظر: والكر جبسون، **المؤلفون، والمتكلمون، والقراء، والقرّاء الصوريون**، ضمن: من نقد استجابة القارئ: من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية، ترجمة: حسن ناظم، وعلي حاكم، مراجعة وتقديم: محمد جواد حسن الموسويّ، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القوميّ للترجمة)، القاهرة، 1999، ص 43 ـ 45.

بما ينسجم ومقاصده الإبداعية. وهذا يعني أنّ الشخصيات التي تنطوي عليها المُدوّنات بكماءُ بالرغم من أنّها تتكلم في النصّ. إنّ الذي يُنطقها هو المؤلف الذي يُعلن اختفاءه بعد فاتحة الكتاب وكأنه يسعى إلى التنصّل من تبعات الأقوال والأفعال التي تقوم بها الشخصيات[10].

إنّ المؤلف، في الثقافة العربية، مسكونٌ بالحذر والقلق؛ إذ إنّ مؤسسة الكتابة تُحيطه برقابة شديدة تدفعه إلى الاحتراس والتّحوّط وتوخّي الدّقة والحذر في مرويّاته وأدلّته وشواهده ونصّياته. يقول الجاحظ في خاتمة رسالة القيان: «هذه الرسالة التي كتبناها من الرواة منسوبةٌ إلى من سمَّيناها في صدرها. فإنْ كانت صحيحةً فقد أدّينا منها حقَّ الرواية، والذين كتبوها أولى بما قد تقلَّدوا من الحجّة منها. وإنْ كانت منحولة فمن قبل الطُّفيليِّين؛ إذْ كانوا قد أقاموا الحجّة في اطِّراح الحشمة، والمرتبطين ليسهِّلوا على المقيِّنين ما صنعه المقترفون.

فإن قال قائل: إنَّ لها في كل صنفٍ من هذه الثلاثة الأصناف حظاً وسبباً فقد صدق. وبالله سبحانه التوفيق»[11].

وإذا كانت الكتابة في مدوّنات الأدب العربي القديم على هذا النحو من الدقة والحيطة فإنها في خطاب الجنس أشدُّ دقّةً واحتراسًا. فالمؤلفون، في الخطاب الجنسيّ، سيكونون أكثر تحوّطًا من مؤلفي

(10) انظر: عبد الفتاح كيليطو، **الكتابة والتناسخ: مفهوم المؤلّف في الثّقافة العربية**، ط2، دار توبقال، الدار البيضاء، 2008، ص 9 ـ 10.

(11) انظر: **رسالة القيان**، ضمن: رسائل الجاحظ، م1، ج 2، ص 181.

الخطابات الأخرى؛ ذلك أنّ موضوع الجنس من الموضوعات التي تثيرُ حرجًا ورهبة؛ لأنها تمسّ واحدًا من التابوهات المُحرّمة التي لا يمكن مقاربتها دون وقارٍ وتحوّط، ولأنّ الجنسَ واحدٌ من التابوهات الأساسية في المجتمعات التي تحول المفاهيم الدينية والثقافية والاجتماعية دون المساس به والتعرّض إليه[12] كانت عناية المؤلفين فيه بالغة وكبيرة. ونتيجة لذلك، احترز مؤلفو خطاب الجنس بمجموعة من الدوافع والمحفّزات التي تتنوّع بتنوّع مرجعياتهم، واختلاف مُحفّزاتهم في التدوين والكتابة.

(12) انظر: بوعلي ياسين، **الثالوث المُحرّم: دراسةٌ في الدين والجنس والصّراع الطبقيّ**، ط 8، دار النوز الأدبية، بيروت، 2006، ص 53.



المبحث الثاني

الكتابة بمداد الفقهاء: المؤسسة الفقهية والجنسانية

ساهم الفقهاء في إنتاج الخطاب الجنسيّ نظرًا لموقعهم الثقافيّ وحرصهم على إشاعة جنسانيات تلتزم بروح الشريعة ونصّها من جهة، ورغبتهم في تطويع الجنسانيات وإخضاعها إلى مفاهيم الفقه بهدف احتكارها والهيمنة عليها في ظلِّ صراع حقول المعرفة المسيطرة على الجنسانيات من جهة أخرى. لقد أرست المنظومة الفقهية جملة من الحقوق والواجبات الجنسية الهادفة إلى تنظيم المسألة الجنسية بين الزوج والزوجة، وقامت بمنح الزوج سلطةً وامتيازات مطلقة أمّنت خضوع المرأة للرجل، وصيّرت «أنوثة المرأة تحت تصرّف الرجل». ومن ضمن الاستراتيجيات الفقهية السيطرة على حركة المرأة في الفضاءات المكانية مثل الأسواق التي تُعدُّ أمكنة ذكورية ومجالا مفتوحًا لممارسة الفحولة واستعراض أدواتها. وحسب هذا التصوّر فإنّ الفقه ينظر إلى المرأة بوصفها كائنًا طافحًا بالفتنة والشهوة المصحوبتين بنقصان العقل والحصانة والتحكّم بالغرائز، لذلك فإنّ التزامها ببيتها وخضوعها لسلطة

الرجل يضمن لها الحصانة ويجنبها السقوط في حبائل الغواية[1].

كما أنّ المنظومة الفقهية منحت الرجل امتيازًا رمزيًّا يقوم على وصايته على عفّة المرأة وطهرها مما جعله يُضاعفُ من إقصائها عبر الحجاب الذي يُعدُّ أداة تدرأ الارتياب الذي قد يُعرِّض رساميل الرجولة الرمزية إلى الانهيار. لقد عمدت المنظومة الفقهية إلى التشديد على حركة المرأة وتعطيلها وانتقالها في الفضاءات المحسومة جندريًّا لصالح الرجل بحجّة أنها فضاءات غير خاضعة للرقابة مما يجعل المرأة عرضة للإخضاع والسيطرة من قبل الرجال الآخرين المتعطشين إلى ممارسة الفحولة واستعراضها[2] عبر إنتاج مقولات ومفاهيم تثبت للرجل مزية وفضلا على المرأة من خلال الاستناد على أسبقية الخلق وتأويل أنطولوجيّ يبين تفاوت الرجل والمرأة من جهة الجوهر والطبيعة، وإساءة تأويل النصّ القرآنيّ وهي إساءة فادحة تقوم على الادّعاء بأنّ حوّاء كانت سببًا وحيدًا في دفع آدم إلى اقتراف فعل الخطيئة، وسوف يقود هذان المفهومان إلى نتيجة مُفادها أنّ وجود المرأة وخلقها ذرائعيّان، فهي مخلوقة لإذهاب الوحشة عن الرجل وإشباع نهمه والإبقاء على مسيرته ووجوده[3].

ولم تكتف المنظومة الفقهية بالانتقاص من شهادة المرأة بحكم

(1) انظر: آمال قرامي، **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية**، ص 619 ـ 621.

(2) انظر: نفسه، ص 625.

(3) انظر: فهمي جدعان، **خارج السرب: بحث في النسويّة الإسلاميّة الرافضة وإغراءات الحرية**، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010، ص 70 ـ 71.

كونها مجبولة على السهو والغفلة ونقصان العقل[4] بل قامت بإنتاج سلسلة من البرامج المرتبطة بتحجيم حضور المرأة وتوكيد دونيّتها إزاء الرجل الذي قام باحتكار النظم الفاعلة اجتماعيّا واقتصاديًّا ومعرفيًّا واستبعد المرأة وجعلها موضوعًا وأقصاها من مجالات التعليم[5]، والتجارة، والقضاء، وفي المقابل عاظمت المنظومة الفقهية من تبعية النساء للرجال؛ وذلك بتوجيهها إلى العناية بأنوثتها وحسن التبعّل لزوجها وهي قيم تخدم الرجل وتعظّم سلطته. وعلاوة على ذلك قامت المنظومة الفقهية بعزل النساء وفرضت عليهنَّ الحجاب باسم العفّة، وأوجدت لهذه الآية فقهًا يُعنى بالمرأة ويوجهها، وفي ضوء هذه الرؤية فإنّ المرأة المحمودة فقهيًّا هي التي تلتزم ببيتها الخاضعة لشروط مؤسسة الزواج، فخير النساء الولود الودود التي لا تشكو زوجها ولا تُعرّض بمعايبه، ولا ترفع صوتها فوق صوته ومتى ما التزمت المرأة بهذه المعايير الفقهية عُدّت زوجة صالحة أمّا إذا خرقتها فهي امرأة عاصية يلفظها المجتمع ولا يعترف بحقوقها[6].

وتتأسس الجنسانيّة الفقهيّة على مبدأ إشباع الرغبات الجنسية لحصول الإنجاب والتناسل في المقام الأول؛ ذلك أنّ الجنسانية، في

(4) انظر: **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية**، ص 625.

(5) تبيّن بعض النصوص والأخبار أنّ المرأة كانت عُرضة للتحرّش من قبل الرجال في الفضاءات والأمكنة الخاضعة لسيطرتهم الذكورية. يؤيد ذلك ما قاله التوحيديّ: «جاءت امرأة إلى معلم تشكو ابنها، وكانت جميلة، فقال المعلم للصبيّ: مثل هذه الأم يوحشها إنسان فيؤذيها؟! كان يجب عليك لو كان لك عقلٌ أنْ تلحس خراها كل يوم طلباً لرضاها» .**البصائر والذخائر**، م2، ج4، ص 69.

(6) انظر: **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية**، ص 628 ـ 629.

السياق الفقهيّ، تُطلبُ لمآلها وهو التّكاثرُ والنّسلُ. ولمَّا كانت الشهوة لا تتحقق إلا بالنكاح فقد وضع الفقهاءُ أنظمةً واجتهاداتٍ في مسائل النكاح المتنوعة وتفصيلاته الدقيقة. وتعلي الجنسانية الفقهية من منزلة الرجل المسلم وتمنحه امتيازات جنسانيّة تفوق المرأة؛ استنادًا إلى دوره في تعمير الكون ونشر تعاليم الدين لذلك أفاض الفقهاء في الحديث عن شهوة الرجل ورغبته الجنسية وضرورة إشباعهما من خلال توسيع دائرة الإباحة وتأويلها بما يتلاءم مع قوى الرجل وفحولته وشهوته الجنسية[7].

وسوف تكون شهوة الرجل وسبل تحقيقها مدار خطاب الفقه الجنسيّ الذي يجعل الرجل مدار الجنسانية والمرأة أداة تحقق بها ووسيلة تتمّ من خلالها. لقد نصّت المرجعية الفقهية على آداب الجماع الواجبة والمفروضة على المرأة التي يتعيّنُ عليها أنْ تُنَاغمَ الرجل في رغباته وشهواته وألا تبادره بإظهار الرغبة الجنسية في حين أنها ملزمة بالاستجابة لرغبته في أي زمان ومكان شاء حتى لو كانت على ظهر قَتبٍ. كما أنّ عليها إيلاء جسدها ومكامن أنوثتها الرعايةَ الكبيرةَ من جهة التّطيّب واستعمال المهيّجات الجنسية التي تستدرج الرجل وتزيد في رغبته وشهوته. أما الفعل الجنسيّ فإنه يقبح بالمرأة أنْ تتحرك أكثر من الرجل متوهّمة أنّ إفراطها في الحركة يمنحها حظوة عند الرجل، فالواجب عليها أنْ تكون، في حركتها، أقلَّ من حركة الرجل، «وأفضل من سائر الحركات الحركةُ التي تخفى عن الحسّ وتشبه بالسُّكون، وهو أنْ تسكن المرأة على شريطة أنْ يكونَ

(7) انظر: نفسه، ص 665 ـ 667.

كلٍّ عضو منها إذا استدعاه الرجلُ بأدنى إيماء، أسرع إليه إجابةً، وانفعل له، كالريشة في سرعة لمح البصر، حتى أنه لو حرّك أثقل أعضائها؛ لتحرّك كالريشة خفّة»[8].

إنّ دورَ المرأة الجنسي يقتصر على إمتاع الرجل وإيصاله إلى إشباع رغباته الجنسية، لذلك ينبغي على المرأة «ألاّ تقول على سبيل المزاح والمداعبة كلامًا معناه الاستزادة من الجماع؛ فإنّ ذلك غير محتمل من المرأة، ولم يُحقِّق الرّجل أنها مازحة، بل الأولى إنْ توهّمت أنّ الرجل قادرٌ على المعاودة، وأعجبها ذلك، أنْ تتقرّب إليه، وتتحبب له، وتحادثه أحسن الحديث وأمتعه وأجلبه لقيام الذَّكَر، وفي أثناء ذلك تقربُ منه، وتُبدي له ما تعلم أنّه يُعجبه منها، وفي خلال ذلك تُكبِّسُ يده، وتلفُّ ساقها على ساقه، ولا بأس في خلال ذلك بأنْ تُقبِّله قليلاً؛ فإنّ الرجل لا يلبثُ أنْ ينشط لمعاودتها، ولو كان عنّينًا»[9].

وفي المقابل فإنّه من الواجب «ألاّ تمتنع المرأة عن الجماع إذا ألحّ الرجل في المراودة؛ فإنه إنّما يُلحُّ لشدّة إنعاظه، ولصدق شهوة يجدها. وإصرارها على الامتناع، يكسر شهوته، ويُفسدُ رأيه فيها، لا سيّما إنْ كان عزيز النفس، عالي الهمّة، فأمّا اللواتي يمتنعن ليحلو موقعهنّ عند الرجل، فقد أخطأنَ الطريق، وضيّعن مقصودهنَّ»؛ لأنّ من شأن الممانعة تسكين «هائج الشهوة» ومتى حصل ذلك قبّح العقل الشهوة مما يؤدي إلى إشاحة وجه الرجل عن المرأة وذكره سوء

(8) **نزهة الأصحاب في معاشرة الأحباب**، ص 115.

(9) نفسه، ص 116.

خلقها، وتخلّفها عن موافقته الأمر الذي ينتهي بانتقاص موضعها وقدرها عنده(10).

ويُشدد فقهاء الأنكحة والباه على ضرورة تحقق الشهوة في إنجاز الفعل الجنسيّ، إذ لا يكفي توافر آلة النكاح وإنعاظ الذَّكر بل لا بدّ من توافر آلة الجماع والشهوة. يقول السموأل المغربيّ: «ومن الآداب ألاّ يُجامع الرَّجلُ إلاّ مُنعظًا قويّ الإنعاظ، ولا يتكلّفُ لها بما لا يسمح به طبعه، فيجامعها بمتاع رخوٍ، فإنْ كانت زوجةً؛ أضمرت تعجيزه، وإنْ كانت خليلة؛ توسّمت في معاشرته قِلَّةَ المتعة، لا يعتمدُ على قيام الذَّكر من غير وجود شهوة صادقة؛ فإنّ ذلك القيام لا يدومُ إلاّ بمقدار ما يتوسّطُ الفرج، فيرخيه بحرارته، ويبقى على أشبه الأحوال بالمُساحَقة»(11).

وبالجملة فإنَّ على الرجل أنْ يقتصد في سلوكه الجنسيّ وألاّ يُفرط في المضاجعة والنكاح لا لما سيعتريه من ضعف ووهن وإنما ليظلّ محظيًّا عند المرأة مُعتدًّا بفحولته ونشاطه. يقول ابن المقفّع: «ولا تُطل الخلوةَ فتمللهن ويمللنك، واستبق من نفسك بقية؛ فإنّ إمساكك عنهنّ، وهنّ يردنك باقتدار؛ خير من أنْ تهجم منك على ضعفٍ وانكسار»(12).

إنّ مرجعية الخطاب الجنسيّ الفقهيّة تُعظّمُ شهوة الرجل وتكاد تستبعد المرأة، وبناء على ذلك فإنّ على الرجل أنْ يُحكم فعله

(10) نفسه، ص 116.

(11) نفسه، ص 117.

(12) نفسه، ص 117.

الجنسيّ ويتّخذ له التدابير ليشبع رغبته ويصل إلى هدفه الجنسيّ دون أنْ يشغل نفسه بالمرأة. يقول السيوطيّ موضّحًا هذه المسألة: «وأصدقُ ما قيل في ذلك: من نكح لنفسه ساعدته شهوته ودامت لذّته. ومن نكح لغيره فترتْ آلته، معناه: أنْ يكون الرّجلُ مراعيًا لشهوة المرأة يُكلّفُ نفسه بلوغ مُرادها من النِّكاح وغاية شهوتها، ولا يلتفت إلى استحكام مائه، ولا حفظ جسمه. ويكون مُنهمكًا في شهوة غيره». إنّ الرجل، على وفق هذه المرجعية، مُطالب بحفظ جسمه من التّلف وشهوته من الفتور وذَكَرَه من الوهن. ويستدرك السيوطيّ قائلا: «ومعنى «من نكح لنفسه»: أنْ يكون الرجلُ مُقبلاً على شهوة نفسه يأخذُ من النكاح حسبما يُريدُ من زيادة أو نُقصان، أو في أيِّ وقتٍ اختار ما كانت شهوته داعية إلى النكاح، فهذا لا تنقطع مادتُه في النّكاح»[13].

وتقترن المرأة في خطاب الفقهاء الجنسيّ بمستودع فضلات الرجل؛ إذ إنها الوسيلة الناجعة في تخليص الرجل من احتباس منيّه. يقول السيوطيّ: «ولا ينبغي أنْ يُستعْمَلَ النّكاحُ إلاّ إذا قويت الشّهوةُ، وحصل الانتشارُ التامُ الذي يحصل من غير تكلّفٍ وتفكُّرٍ ولا تذكّر مستحسن، وإنما يكون عن كثرة منيّ وشدة شبقٍ، فينبغي أنْ يخرج في الحال، كما تخرجُ الفضلةُ الرديئة من الاستفراغ السّهل، لأنّ في حبسه ضررًا عظيمًا»[14].

(13) **نزهة المتأمّل ومرشد المتأهّل في الخاطب والمتزوج**، ضمن: الجنس في أعمال الإمام جلال الدين السّيوطيّ، دراسة وتحقيق: حسن أحمد جغام، تقديم: محمد بنّيس، ط1، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة ـ تونس، 2001، ص 109.

(14) نفسه، ص 115.

وعلى وفق هذه التصوّر فإنّ على الرجل ألاّ يرعى حقوق المرأة ولذّتها بمعزل عن شهوته وانفصال عن رغبته؛ لأنّ في ذلك ضررًا بالغًا وأذىً كبيرًا. يقول السيوطيّ: «وأمّا حبسُ المنِّي عند الجماع ليطولَ على المرأة كيما يدومَ الالتذاذُ بها لكونه يُمسكُ المنّي عند إنزاله، ويُدافعُ شهوته وقتًا بعد وقت، فذلك يحدثُ من الاحتراق في الأدرّة، والقُروح في الكلى والمثانة، ويُفسدُ مزاج البدن. وربّما تولّد منه عللٌ يهلكُ منها صاحبُها، ويكون ذلك سببًا لهلاكه»(15).

لقد أعاد الخطاب الجنسي ذو المرجعية الفقهية إنتاج الجنسانيات وفق أصل ميتافيزيقي يفضل الرجل على المرأة ويجعلها فراشًا له يعلوها أثناء الجماع. مما يعني أنّ أوضاع الجماع الفقهية تجسّدُ قوامة الرجل وعلوّ الذكر ومركزيّة القضيب، لذلك راح الفقهاء يبحثون عن مُسوِّغات طبيّة لتعزيز فرضية أفضليّة الرجل على المرأة الأمر الذي يعني أنّ «الجماع ليس فعلا بيولوجيًا بقدر ما هو بنيةٌ رمزيّةٌ وبناءٌ ثقافيٌّ متّصلٌ بالجندرة»(16). وقد أورد السيوطيّ ما يتضمن هذا المعنى عندما قال: «الويل كلُّ الويل لمن جعل نفسه أرضًا والمرأة سماء، فإنها تُمكِّنُ منه أنواع البلاء»(17).

---

(15) نفسه، ص 109.

(16) ترى الباحثة آمال قرامي أنّ العرب، قبل الإسلام، حرّموا اعتلاء المرأة الرجل عند النكاح، ورفضوا إتيانها في وضع يكون فيه ظهرها إلى السماء. وتفسّر الباحثة هذا الأمر بأنّ علوَّ الرجل على المرأة في الجماع يدلّ على خضوعها وطاعتها له. وأنّ «اعتلاء المرأة الرجل حجّة على فساد أخلاقها ونقص أنوثتها ورفض الامتثال للنموذج السائد». انظر: **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية**، ص 683 ـ 685.

(17) نزهة المتأمّل ومرشد المتأهّل في الخاطب والمتزوج، ص 108.

وينبغي على المرأة أنْ تهيئ أسباب الشهوة للرجل، وأنْ تحرص على إدامة شهوته، وتجديد رغبته، ومتى أحسنت المرأة ذلك نجحت في درء جفاء زوجها وأنْ يستبدل بها امرأة أخرى. كما أنّ هذه المرأة محمودة من الناحية الفقهية؛ إذ توفّرُ لزوجها أسباب الاستقرار النفسي والروحيّ وتمكنه من تعمير الأرض والقيام بالفرائض والطاعات وإنجاز رسالته المُكلّف بها[18].

إنّ دور المرأة يُعدُّ أساسيًّا في تحفيز الرجل وتنشيطه جنسيًّا، ويستعير السيوطيّ ما توارد في كتب الباه في سبيل توضيح هذا الدور ونصّه: «أجمع علماء الفرس وحكماء الهند من العارفين بأحوال الباه على أنَّ إثارة الشَّهوة، واستكمالَ المتعة لا يكون إلاّ بالموافقة التّامة من المرأة وتصنّعها لبعلها في وقتِ نشاطه مما تتمّ به شهوته، وتكملُ متعته، من التّودد، والتّملّق، والإقبال عليه، والمُثُول بين يديه، من الهيئات العجيبة، والزّينة المُستظرفة، التي تُحرّكُ ذوي الانكسار والفُتور، وتزيدُ ذوي النشاط نشاطًا. . . فالمرأةُ الفطنةُ الحسنةُ التّبعُّل تراعي جميع هذه الأحوال مما تتمُّ به متعة الزوج»[19].

إنّ منطق الغَلبة هو الذي يحكم علاقة الرجل بالمرأة، فالرجل يسعى إلى البحث عن حقوقه كاملة غير منقوصة أما المرأة فعليها أنْ ترضخ للرجل بصرف النظر عن مآله وتحولاته الصحية والنفسية والجنسية. ولعل امتلاك الرجل أدوات الغلبة يجعله قادرًا على

---

(18) انظر: **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية**، ص 648.

(19) **شقائقُ الأُترنج في رقائق الغُنج**، ضمن: الجنس في أعمال الإمام جلال الدين السّيوطيّ، ص 90.

السيطرة على المرأة وإخضاعها. ومن الأخبار المؤيدة ما نصّه: «قال المغيرة بن شُعبة: ملكت النساء على ثلاث طبقات: كنتُ أُرضيهنّ في شبيبتي بالباه، فلمَّا أسننتُ أرضيتهُنَّ بالمُداعبة والفُكاهة، فلمّا هَرِمت أرضيتهنّ بالمال»[20].

إنّ المتخيل الذكوري ينظر إلى المرأة بوصفها أداة من أدوات الإمتاع، ولتحقيق الإمتاع يتعيّنُ على الرجل إرضاءها بالباه والفكاهة والمداعبة والمال. ويحضر تصوّر إخضاع المرأة والسيطرة عليه في نصيّات كثيرة تجسّد رغبة الرجل في إحكام قبضته على النساء. يقول أبو حيان التوحيديّ: «قيل لرجل من العرب كان يجمع بين ضرائر: كيف تقدرُ على جمعهنّ؟ قال: كان لنا شبابٌ يُظاهرهنَّ علينا، ومالٌ يصورهنَّ لنا، ثم قد بقي لنا خُلقٌ حَسنٌ فنحنُ نتعايش به»[21].

والناظر في النصّين السابقين يجد أنّ هناك ترتيبًا في وسائل الرجل وتدابيره في السيطرة على النساء والجمع بينهنّ، فأوّلُ هذه الوسائل الباه والجنس، والثانية: المال، والثالثة: المداعبة والمفاكهة، وأخيرًا: حُسن الخلق. وبموجب هذه التصور فإنّ الرجل ينظر إلى المرأة بوصفها كائنًا مسكونًا بالفتنة والرغبة والشهوة وأنّ دوره ينحصر في إطفائها وتسكينها والتحكّم بها بالوسائل المذكورة سابقًا.

إنّ قدرة الرجل الجنسية عاملٌ حاسم في إخضاع المرأة والسيطرة عليها، وإذا ما انتقصت قدرة الرجل الجنسية وعجز عن إتيان المرأة

---

(20) **البصائر والذخائر**، م1، ج1، ص 127.

(21) **البصائر والذخائر**، م3، ج5، ص 195 ـ 196.

والقيام بحقوقها فإنّ المرأة لن تطيق البقاء معه والامتثال له. ومن النصوص المؤيدة: «قال المدائني: سمع أعرابيٌّ قوماً يقولون: النساءُ لا يقمن مع الرجال على غير نكاح، فأحبَّ تجربته فقال لامرأته: إنّ أيري قد اصطُلِم، فسكتت، واعتزل فراشها فقالت له: يا هذا خلِّ سبيلي فليس لي فيك حاجةٌ، فداراها فأبت إلا الفراقَ وطالبته بثمن خاتم كان لها عليه، فوثب عليها وأخذ برجلها ودفع فيها وهو يرتجز:

فلست بالجَلْد ولا بالحازمِ إنْ لم أجأْ هَناكِ بالعُجارمِ
وجْأً يُنسِّيك طِلابَ الخاتم

فلما فرغ قال لها: ما رأيُكِ؟ قالت: ما أقبحَ بمثلي التردد إلى البعول، قال: فما قولك في ثمن الخاتم؟ قالت: كيف تقضيني وأنت مضيق، ولكن إذا اتسعت، وأقول واحدةً: قد وهبتُ لك ثمن الخاتم»[22].

إنّ هذا الخبر يجسّدُ صورة المرأة التي تطالب زوجها بالطلاق والفراق بعد أنْ علمت أنّ أيره قد استُؤصل وقُطع من أصوله، وبعد أنْ اعتزلها وأهمل حقوقها الجنسية. كما أنها راحت تُطالبه بثمن خاتم كان لها عليه مما يعني أنّ المرأة كرهت زوجها؛ لأنه لم يعد قادرًا على نكاحها ومجامعتها.

(22) نفسه، م1، ج2، ص 152.

● عمامة الفقيه وصناعة الجنس

يُمثِّلُ جلال الدين السيوطي واحدًا من الموسوعيين الكبار الذين خاضوا في حقول المعرفة الشائعة في عصره، ومن أبرز هذه الحقول حقل الجنسانيَّة الذي قاربه السيوطيّ بخلفيّة الفقيه وأدوات المُفسّر ومنهجية اللغويّ. لقد فعّل السيوطي في خطابه الجنسيّ الممتد في أربعة عشر كتابًا ورسالة معارفَه التي برز فيها وفاق شيوخه وعلماء عصره؛ لقد غرف السيوطي من معين سبعة علوم أساسية وسبعة علوم فرعية؛ فأمّا الأساسية فالتفسير، والحديثُ، والفقه، والنحو، والمعاني، والبديع، وأمّا الثانوية فأصول الفقه، والجدل، والتصريف، والإنشاء والترسّل، والفرائض، والقراءات، والطب[23].

يُشير السيوطيّ إلى عكوفه الطويل على التأليف في «فن النكاح»، بعد أنْ أدرك أنّ المصنفات التي سبقته تراوح بين الإسهاب والاختصار من جهة والاستيعاب والتّقصير من جهة أخرى، الأمر الذي حفّزه على الخوض في حقل الكتابة الجنسية بدافع الإضافة وتخليص الخطابات الجنسية من آفات النقص والقصور وطلبًا للدقة والكمال. لكنّ ذلك كلّه لم يمنع السيوطيّ من الإشادة بكتاب «تحفة العروس ومتعة النفوس» للتيجانيّ، الذي يُعَدُّ، حسب السيوطيّ، أجمع الكتب لفوائد مسالك الخطابات الجنسية[24].

---

(23) انظر: مقدمة فرج الحوار، في الجماع وآلاته لجلال الدين السيوطيّ، ضمن: **الجنس عند العرب**، ج 4، ص 10 ـ 11، 18 ـ 19.

(24) انظر: **الوشاح في فوائد النكاح**، ضمن: الجنس في أعمال الإمام جلال الدين السّيوطيّ، ص 194.

وبالرغم من إقرار السيوطيّ بوقوفه على مصنّفات الأوائل في التآليف الجنسية إلاّ أنه يُنكرُ أنْ يكون قد وجد فيها من التنظيم المنهجيّ والتبويب العلمي ما يجعلها جديرة بأنْ تحظى بكونها خطاباتٍ، وما بين الإقرار والإنكار يسعى السيوطي إلى تدشين خطابه؛ إنه يُقرُّ بوجود المادة النصّية لكنه يُنكر اندراجها ضمن مدخل منهجيّ وائتلافها في نسق مفاهيميّ. إنّه يسوّغُ تآليفَه برؤيته الخطابية التي تقوم على أساس فقهيٍّ يسعى إلى شرعنة الجنسانيات واحتكارها ووضعها في إطار الفقه الإسلاميّ الشرعيّ، كما أنه يروم إنجاز خطاب موسوعيّ يتصف بالشمولية ويحتكم إلى مداخل جديدة في تناول المسائل والقضايا بما يتيح مقاربة موضوعات الخطاب برؤى جديدة.

ويمثّل كتاب السيوطيّ الموسوعي الموسوم بـ «مباسم الملاح ومياسم الصباح في مواسم النكاح» مشروعًا مكتملاً في حقل الجنسانية؛ فقد فصّل فيه ما كان مُجملا في التآليف والكتب التي سبقته. غير أنه أدرك أنّ كتابه في حجم كبير وذو أبواب طويلة مما ولّد فيه سأمًا ومللاً منها، مما يعني أنّ طموحه الموسوعيّ أخفق في تحقيق الأهداف التي وُضِعَ من أجلها. أو أنّه رأى أنّ المادة الضخمة التي جمعها وبوّبها تصلح أنْ تكون عدّة كتب ورسائل.

بيد أنّ حالة الملل والسأم التي شكا منها السيوطي لم تدفعه إلى إتلاف كتابه بل إنها جعلته يعاود رسم مخططاته الخطابية بأنْ جعله مسوّدةً لمشروع يمتدُّ في قضايا الجنسانية ومسائلها. لقد وعى السيوطيّ أنّ المادة النصية التي جمعها وصلت إلى حدّ التضخّم لذلك ارتأى أنْ يوزّع مفاهيمها في رسائل وكتبٍ تناسلت من المسوّدة

الكبرى التي جمعها ودوّنها ووظّف فيها معارفه وعلومه المتنوّعة علاوة على ما أنجزه الآخرون من تآليف كانت بين يديه أثناء الكتابة. وهذا يعني أنّ السيوطي يدرك أنّ حقل الكتابة الجنسية حقلٌ خصبٌ ومُثمرٌ ومُجدٍ الأمر الذي يدفعه إلى استثمار المادة النصية التي استوت بين يديه في تأليف أكثر من كتاب ورسالة، والتّخلي عن فكرة الكتاب الموسوعيّ الجامع مُفضِّلا تقسيم الموضوعات والقضايا ويجعل لها نواظم منهجية تجمع كلّ باب موضوع على حدة.

يقول السيوطيّ في صفة مسوّدة كتابه «مباسم الملاح ومياسم الصباح في مواسم النكاح»: «فتضمّنت من الفوائد جُملاً، ومن الفرائد كثيرًا مُفصَّلا ومُجملاً، غير أنها بلغت نحو خمسين كُرَّاسًا، فاستطلتها، وسئمت من طولها، ومللتها فاختصرت منها هذا المُختصر في نحو عُشرها، ولخّصتُ فيه أحاسن المحاسن من نظمها ونثرها، ورتّبته كترتيبها في تلك المسوّدة، وإنْ كنت لم أودع في تلك المُسوّدة إلا ما يُسْتَحسنُ، فقد جئتُ هنا بالأحسن من ذلك الحسن. وانتخبت كلّ دُرّة خفيفة المحمل غالية الثمن، وسمّيته بـ «الوشاح في فوائد النكاح»[25].

إنّ الكتابة في خطاب السيوطيّ الجنسيّ تخضع لعمليات طويلة ودقيقة تمرُّ بجمع المادة النصّية وتدوين الفوائد مُجمَلَةً، وتفصيل الفرائد وتحليلها واستخراج المفاهيم الماثلة فيها. ثم مرحلة الاختصار والتلخيص والترتيب والانتقاء والانتخاب. وإذا كانت المادة الأولية

(25) انظر: **الوشاح في فوائد النكاح**، ضمن: الجنس في أعمال الإمام جلال الدين السّيوطيّ، ص 194 ـ 195.

المجموعة في المُسوّدة تنماز بالجودة والحُسن فإنّ المادة المُنتخبة في كتاب الوشاح في فوائد النكاح تتصف بكونها «خفيفة المحمل غالية الثمن»، وهذا يعني أنّ السيوطيّ يُنزّل خطابه منزلة رفيعة بأنْ جعله ذهبًا ثمينًا ومن ثّمّ فإنّ على القارئ أنْ يكون قادرًا على تثمين الخطاب وتمييزه عما سواه.

ويعتمد السيوطيّ في تأسيس خطابه الجنسيّ الذهبيّ على مرجعية فقهية[26] متمثّلة في الباب الأول الموسوم بـ «في فنّ الحديث والآثار» الذي جعله مرتكزًا أساسيًّا في حفريات خطابه ذي المقتربات والفنون السبعة. وبمعنى آخر فإنّ السيوطي يعالج الجنسانيات التي جعل عنوانها «الوشاح في فوائد النكاح» في سبعة فنون هي: فنّ الحديث والآثار، وفن اللغة، وفنّ النوادر والأخبار، وفنّ الأسجاع والأشعار في كتب الأخبار، وفن التشريح، وفن الطب، وفنّ الباه. وبعبارة أخرى، فإنّ السيوطيّ استعمل صيغة «النكاح» المتداولة في المرجعية الفقهية للدلالة على العلاقة الجنسية الشرعية بين الذكر والأنثى التي تستبعد العلاقات والأشكال الجنسانية الأخرى ولا تعترف بوجودها خارج المرجعية الفقهية القادرة على استيعاب الأنشطة والممارسات وإكسابها صفة الشرعية. وضمن هذه المقاربة فإنه لا وجود إلا للجنسانية الفقهية التي تفسّر الغاية من خلق الإنسان وتسوّغ حضوره في الأرض بالعبادة وعمارة الكون.

إنّ السيوطي ليدركُ أنّ الخطاب الجنسي عرضةٌ للمقاربة من قبل الحقول المتعددة التي تنافس الخطاب الفقهيّ في احتكار الخطاب

---

(26) انظر: نفسه، ص 195.

لذلك يعمد السيوطيّ إلى إعادة إنتاج الجنسانية ضمن خطاب ذي مرجعيّة فقهيّة تدّعي بأنها الأنسب في تناول الخطاب والأولَى في مقاربته. ويستند السيوطيّ، في فنّ الحديث والآثار، إلى الآيات القرآنية[27] والأحاديث النبويّة وما ورد من آثار منسوبة إلى الصّحابة والتابعين والمفسّرين والمؤولين والأخباريين بهدف البحث عن مسوّغات وأدلّة وحجج تجعل المرجعية الفقهية أقرب المرجعيات نسبًا إلى الخطاب الجنسيّ. واستنادًا إلى هذه المرجعية ينصرفُ السيوطيّ إلى التأويل الذي يرى أنّ الهداية التي ركّبها الله في الإنسان بعد خلقه تتمثّلُ في الجماع، وإتيان الذكر الأنثى[28]. كما أنه يجمع آراء العلماء في فوائد النكاح فيذهب إلى أنّ رأي الغزالي، يمثّل مدخلا مهمًّا ومُقنعًا في إنتاج الخطاب الجنسيّ الذي تتنافس عليه مرجعيات متنوّعة. ويتبنّى السيوطيّ رأي الإمام الغزالي ومُفاده أنّ: «الفقهاء يقولون في فوائد النكاح: كثرة النسل، وحفظ الوجود، والاطّلاع على اللذات الأخروية» «ولَعمري، والكلام للغزاليّ، إنّ ما قالوا لصحيح، وإنّ في هذه اللذة التي لا توازيها لذة لو دامت، لتنبيهًا على اللذات المودعة في الجنان، إنّ الترغيب في لذّة لا تُعْرَفُ لا ينفع، فلو رُغِّبَ العنينُ في لذّة الجماع، أو الصّبيّ في لذّة

(27) يرى عبد الكبير الخطيبي أنّ الفرضية القدسية التي ترى أنّ قراءة القرآن مهيئة للجماع تتضمن اختراقًا للنصّ القرآني في بعده الدينيّ؛ إذ يصبح القرآن كلامًا شعائريًّا فاتحًا للشهيّة الجنسية ووسيلة الجماع الذي يغدو ضروريًّا كضرورة الكلام الإلهيّ. فالنصّ القرآني يثير في النفس مباهج الجنس وشهوات الجسد والإقبال على الجماع بشهوة متجددة. انظر: **الاسم العربيّ الجريح**، ترجمة: محمد بنّيس، د.ط، منشورات عكاظ، الرباط، 2000، ص 117 ـ 120.

(28) انظر: **الوشاح في فوائد النكاح**، دار تالة للطباعة والنشر، ص 27.

المُلك لم ينفع الترغيب فيه، فإحدى فوائد هذه اللذة في الدنيا الرغبة في دوامها في الجنّة ليكون ذلك باعثًا على عبادة الله تعالى. قال: فانظر إلى حكمة الله تعالى، ثم رحمته كيف جعل تحت شهوة واحدة حياتين، حياة ظاهرة، وحياة باطنة، فالحياة الظاهرة حياة المرء ببقاء نسله والحياة الباطنة هي الحياة الأخروية، فإنّ هذه اللذة الناقصة بسرعة الانصرام، تُحرّكُ الرغبة في اللذة الكاملة بلذّة الدوام، فتحثّ على العبادة الموصلة إليها»[29].

إنّ المُتخيّل الجنسيّ الذي تشتمل عليه الجنة سيكون مشغّلا فاعلاً لخطابات الفقه الجنسية، ذلك أنّ هذه الخطابات تستثمر مبدأ لا نهائية الجنسانية التي أنتجتها المرجعية الفقهية التي أرادت معاظمة الخلود في الآخرة، وربطه بالعبادة والالتزام بالشريعة ومقاصدها في الدنيا. ويحضر هذا التصوّر جليًّا في كتاب الوشاح في فوائد النكاح، إذ يوظّف السيوطيّ عددًا كبيرًا من النصّيات الواردة في الحديث والأخبار في سبيل إكساب الجنسانيات صفة شرعية، والبرهنة على مرجعيتها الفقهية في المقام الأول. لذلك تراه يشدد على الجنسانية الآخروية التي تصور تناكح أهل الجنة بذَكَر لا يملّ وشهوة لا تنقطع. ويستند السيوطي إلى الآثار التي تجسّدها الجنسانية النبوية التي تعد المرأة كما تعد الرجل بحياة جنسانية متجددة. فعندما سئل النبيّ محمد: هل يتناكح أهل الجنة؟ قال: «نعم بقُبل شهيّ وذَكر لا يَمَلّ»[30].

(29) نفسه، ص 29.

(30) نفسه، ص 53.

وضمن هذا التصوّر فإنّ الجنسانية ستكون أحد مكونات الآخرة المهمة التي تدفع الإنسان إلى العمل والطاعة في سبيل الحصول عليها فـ «أصحاب الجنة في شُغل فاكهون»[(31)]، وأنّ حياتهم تفيض بالجنسانيات المتجددة اللامتناهية، وذلك لوفرة الحور العين، وعكوف الله على خلقهنّ في سبيل إشاعة المباهج الجنسية[(32)]. يقول السيوطي مستندًا إلى الأثر الذي أخرجه ابن عساكر: «إنّ في الجنة أنهارًا على شاطئها خيامٌ فيهنّ الحور، يُنشئ الله إحداهنّ إنشاء، فإذا تكامل خلقها ضربت الملائكة عليهنّ الخيام، جالسة على كرسيّ ميل في ميل، قد خرجت عجيزتها من جوانب الكرسيّ، فيجيء أهلُ الجنّة من قصورهم يتنزّهون ما شاؤوا ثم يخلو كلّ رجل منهم بواحدة منهنَّ»[(33)].

(31) يذهب الجاحظ إلى أنّ النصّ القرآني يجيب عن أسئلة القرّاء والمسلمين المرتبطة بالجنة يقول الجاحظ: «وقال الله عزّ وجلّ: «إنّ أصحابَ الجنة اليوم في شُغل فاكهون» وأصحاب الجنة لا يوصفون بالشّغل، وإنما ذلك جوابٌ لقول القائل خبّرني عن أهل الجنّة، بأيّ شيء يتشاغلون؟ أم لهم فراغٌ أبدا؟ فيقول المجيب: لا، ما شُغُلهم إلاّ افتضاضُ الأبكار، وأكل فواكه الجنة، وزيارة الإخوان على نجائب الياقوت!». **الحيوان**، ج4، ص 276.

(32) للوقوف على الجنس في بعديه الدنيوي والآخروي انظر: إبراهيم محمود، **الجنس في القرآن**، ط2، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 1998، ص 133 ـ 154.

(33) **الوشاح في فوائد النكاح**، دار تالة للطباعة والنشر، ص 54 ـ 55.

المبحث الثالث

الكتابة بمداد القضاة: المؤسسة القضائية والجنسانية

لم يكن القضاة بمعزل عن تكوين المعرفة الجنسانية والتأثير في أنشطة الإنسان وسلوكه الجنسيين. ذلك أنّ موقعهم الوظيفيّ مكّنهم من الاطّلاع على نزاعات الأفراد وخصوماتهم المرتبطة بالحقوق والواجبات الجنسية. لقد شارك القضاةُ الفقهاءَ والكتّابَ والشعراءَ في إنتاج التمثيلات الجنسانية من خلال أحكامهم ومقرراتهم في القضايا المعروضة على مجالس القضاء للنظر فيها والتثبّت من تفاصيلها والاستماع إلى وجهات نظر الخصوم وفحص أدلتهم والاستماع إلى محاججاتهم.

وبذلك فإنّ عمل القضاء سينصرفُ إلى إعادة إنتاج الوقائع الجنسية، والتحقق من سيرورة الأحداث من أجل استخراج القوانين والأحكام التي ترتبط بالقضايا المعروضة. ولا بدّ من التذكير بأنّ هناك شروطًا يجب توافرها في القاضي ومنها: العدل، والنزاهة، والحصافة، علاوة على التزامه بشرع الله وأحكامه، واستيعابه للسنة، واطلاعه الدقيق على التجارب المتواترة المشهورة، وإدراكه الحوادث المرتبطة بحقل الجنسانية، ووعيه بالنوازل المتعلقة به.

وقد أورد أبو حيّان التوحيديّ، في البصائر والذخائر، عددا من الحكايات التي وردت على القضاة لإصدار أحكام فيها. لكنّ الأمر المثير للتساؤل يتعلّقُ بكيفية انتقال هذه الحكايات وتسرّبها من مجالس القضاء إلى مدونات الأدب، خاصة إذا ما علمنا أنّ هذا النوع من القضايا ينطوي على قدر كبير من الحرج الاجتماعيّ والخصوصية الشخصية التي يحاول الإنسان التستّر عليها، علاوة على أنّ من واجبات القاضي الأساسية أنْ يكون مؤتمنًا على أسرار المتنازعين والمتخاصمين الجنسية.

وسوف نحاول تناول بعض النصيّات لمعالجة الوقائع الجنسانية التي تتضمنها الحكايات والأخبار.

● قُضاة حمص

تشتمل أخبار قُضاة حمص على حكايات ومرافعات قضائية وقعت في مجالس قضائهم سواء أ كانت في مدينة حمص أم في غيرها من المدن الإسلامية. وتقوم هذه المرافعات والنزاعات على خصومات جنسية ترتبط بالواجبات والحقوق والنوازل، وهي قضايا في غاية الأهمية والخطورة وتحتاج إلى قدرة في إصدار الأحكام القضائية. ومن هذه الأخبار:

● **القاضي الفاسد**: «وتخاصم رجلان من أهل حمص في أمر نسائهما فقال كل واحد منهما: امرأتي أحسن، وارتفعا إلى قاضيهم، فقال القاضي: أنا عارف بهما، وقد نكتهما جميعاً قبل تقلّد القضاء وقبل أن تتزوجاهما، فقال بعض العدول: قد عرفتهما فاقض بينهما، فقال: والله لأنْ أنيك امرأة هذا في استها أحبُّ إلي من أنْ أنيك

امرأة هذا في حرها؛ ففرح الذي حكم له وقام مسروراً»[1].

ينفتح مجلس القضاء على خصومة رجلين في أمر زوجتيهما من جهة المفاضلة بينهما، فكلّ رجل يعتقد ويتوهّم ويدّعي أنّ امرأته أحسنُ من امرأة الآخر. ولمّا أخفق كلُّ رجل منهما في البرهنة على تفوق امرأته على الأخرى ارتأيا أنْ يرفعا الأمر إلى القاضي للنظر في القضية والبتّ فيها. ويشدد الخبر على أنّ الرجلين من مدينة حمص، وأنّ قاضي حمص، وبعد استماعه إلى جوهر الخصومة، أكّد معرفة المرأتين واعترف بأنه ناكهما قبل تقلّد القضاء، وقبل زواجهما، وفي هذا التأكيد دلالة مهمة؛ فالقاضي يريد التنصّل من شبهة فساده بوصفه قاضيًا عن طريق استعمال ظرف الزمن «قبل تقلّد منصب القضاء»، كما أنه يؤكّدُ مواقعة المرأتين قبل زواجهما وهو توكيد يتضمن نفي مواقعتهما بعد زواجهما؛ لتقليل كمية الإهانة التي قد تلحق بالزوجين إذا ما علما أنّ القاضي قد واقع زوجتيهما بعد زواجهما، ولنفي شبهة الفساد التي ستثبت عليه إذا عُلم أنه واقعهما بعد زواجهما وبعد تقلّد القضاء.

وسيطلب الشهود العدول من القاضي أنْ يصدر قرارًا يقضي لأحد الزوجين بأنّ امرأته أحسن من الأخرى، وهذا يعني أنّ المرأتين ربما كانتا حاضرتين في مجلس التخاصم، وأنّ القاضي قد رآهما ليحكم بحُسن إحداهما. بيد أنّ المرأتين لا تتكلمان بل تخضعان للمعاينة الجمالية لِيُحكم لزوج إحداهما برجحان ذائقته. وإذا كان الخبر يجعل من حُسن المرأتين موضوعَ التخاصم والتقاضي إلاّ أنّ القاضي استثمر

---

(1) **البصائر والذخائر**، م2، ج2، ص 75.

تجربته الجنسية مع المرأتين ليحكم لزوج إحداهما بصحة معياره الجماليّ. إنّ الخبر يصمت عن موقف الرجلين من القاضي الذي اعترف بأنه ناك زوجتيهما، وأنه لا يزال مُعتدًّا بهذه التجربة ومُستحضرًا تفاصيلها وعارفًا بمكامن فرادة كلّ امرأة منهما. كما أنّ الخبر أخفى صوت المرأتين اللتين لم تعربا عن استنكارهما وإنكارهما لما يقوله القاضي ويدعيه وكأنّ صمتهما يكشف إقرارًا بادّعاء القاضي الذي اعترف بما اقترفه مُحترزًا بالزمن، أو أنّ صمتهما يجسّد خوفًا وهيبة من سلطة القاضي. وسواء أ كان هذا الخبر نادرةً تخيلية أم حادثة واقعية إلاّ أنها تُجسّد وقاحة السلطة القضائية وتطاولها على خصوصيات الأفراد وتوظيفها سيرهم ونزاعاتهم في إنتاج الخطاب. أو أنْ يكون الخبر يقصد إلى التّهكّم من القضاء، أو التندّر من أهل حمص الموصوفين بالسّذاجة والحُمق؛ فالرجلان المُتنازعان عند القاضي أحمقان؛ لأنّ قضية نزاعهما لا تتأسس عليها حقوق، كما أنهما أحمقان لسكوتهما على كلام القاضي الذي أساء لهما رغم إيهامهما بأنه فضّ نزاعهما. وبهذا المعنى فالخبر يسخر من أهل حمص أفرادًا وقضاة، ولعلّ سخريته من القاضي تجسّد تهكّمًا كبيرًا من أهل المدينة؛ فإذا كان القاضي بهذا القدر من الصفاقة والغباوة فكيف ستكون حال الناس العاديين؟

● **الطاعة الجنسية**: «وتقدم إلى قاض حمصيّ بواسط زمن الحجاج رجلٌ وامرأةٌ فقال الرجل: أصلح الله القاضي إنها لا تطيعني، فقالت: أصلح الله القاضي إنّي لا أقوى بما معه، قال: يا هذا ليس تُحمِّلُها ما لا تطيق، قال: أصلحك الله إنما كانت عند رجل قبلي فكانت تكرمه، فضرط القاضي من فمه ثم قال: يا

جاهل، الأمور كلُّها تستوي؟ هو ذا أنا معي أيرٌ مثل البغل، ومن في البيت ـ أستودعهم الله ـ يستصغرونه»[(2)].

يتمثّلُ محور نزاع الزوجين في مجلس قاضي مدينة واسط الحمصيّ في تنازعهما في الطاعة الجنسية؛ فالزوج يدعي أنّ زوجته لا تطيعه جنسيًّا وأنها لا تخضع له ولا تقوم بواجباتها الجنسية تجاهه. أما الزوجة فتردّ حجّة زوجها بكونها لا تقوى على أيره ولا تطيقه. إنّ الزوجة، في الخبر، تقوم بردّ حُجّة الزوج وإبطالها، لكنّ الزوج يُحاججها، بتوجيه خطابه إلى القاضي، بأنها كانت متزوجة من رجل قبله وكانت تكرمه وتقوم بحقوقه الجنسية.

إنّ الخبرَ ينتظم وفق تسلسل حِجاجيٍّ غير متكافئ فالرجل أدلى بحجّتين والمرأة أدلت بحُجّة واحدة، لكنّ القاضي حسم الخصومة بأنْ «ضرط من فمه» استخفافًا بحُجّة الزوج الثانية التي ردّ فيه حجة زوجته مخاطبًا إياه بـ «يا جاهل، الأمور كلّها تستوي؟»، ليعلن حُكمه بردّ دعوى الزوج من خلال الاستدلال بتجربته الشخصية وقياس الحاضر على الغائب؛ فزوجة القاضي تستصغر أير زوجها رغم أنه مثل أير البغل. والخبر بذلك، يجسد سفاهة القاضي الحمصيّ ذلك أنّه يثبت أنّ زوجته تستصغر أيره، ومع ذلك لا تخاصمه قضائيًّا. إنّ مجلسًا قضائيًّا يُعقدُ للنظر في نزاع الأزواج على الطاعة الجنسية لا يستند على أصول قضائية مجلسٌ غير قانونيّ وأحكامه وقراراته غير قانونية.

وتشيع أخبارُ القضاة في نظرهم للقضايا الجنسية وآلية مقارباتهم

(2) **البصائر والذخائر**، م2، ج2، ص 75.

وأدوات احتجاجهم ومنطق استدلالهم وأنظمة أحكامهم. ومن أشكال هذه القضايا:

- **قياس المساواة**[3]: «جاءت امرأةٌ أبا العطوف القاضي برجلٍ فقالت: إنّ هذا افتضّ ابنتي، فقال للرجل: أ فعلت؟ قال: نعم، قال: ولـم؟ قال: لاعبتني آمرةً مُطاعةً فقَمَرتني، فأدخلتْ في استي دستة الهاون، ولاعبتُها فقَمَرْتُها ونكتُها، فقال أبو العطوف: يا هذه، إنّ الذي أدخلت ابنتُكِ في است هذا أشدُّ مما أدخل هذا في است ابنتك»[4].

يستند الخبر على نازلة فضّ بكارة عذراء دون زواج، وسوف ترفع الأم قضية ابنتها إلى القاضي للنظر فيها والحكم لها. بيد أنّ القاضي سينحاز إلى حُجّة الرجل الذي ادّعى أنّ الفتاة لاعبته آمرة مُطاعة؛ بمعنى أنها استدرجت الرجل وأغوته مما أدى، في نهاية المطاف، إلى افتضاضها، وإذا كان رأى في حجة الفتاة والمرأة تكافؤًا مما جعله يعلّق فضّ البكارة بدليل فاسد؛ لأنّه يستند إلى مقدمة شنيعة[5] تتمثّل في الادّعاء بقيام الفتاة بإدخال دستة الهاون في است الرجل الذي ارتأى أنْ يفضّها ليثأر من فعلتها. إنّ حكم القاضي للرجل استنادًا إلى مقدمة شنيعة ودليل فاسد وحِجاج مُغالط يكشف عن فساد القضاء وعدم قدرته على مقاربة الجنسانية وإنتاج مفاهيم معرفية تضبط الانتهاكات والخصومات والتنازعات.

---

(3) أبو الحسن الشريف الجرجانيّ (ت ت 816 هـ)، **التعريفات**، ط1، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1938، ص 160.

(4) **البصائر والذخائر**، م2، ج2، ص 205 ـ 206.

(5) انظر: حمو النقاري، **منطق الكلام من المنطق الجدليّ الفلسفيّ إلى المنطق الحِجاجيّ الأصوليّ**، ط1، دار الأمان للنشر والتوزيع، 2005، ص 309 ـ 310.

المبحث الرابع

الطِّبابة والجنسانية

لقد حاولت الجنسانية أنْ تنفذ من الإطار الطبيّ، لتقدّم حلولا للمشكلات الجنسية التي تواجه الأفراد والمجتمعات، بيد أنها فاقمت من حدّة الجدل الدائر حول الجنسانية ووسائلها، وأساليبها، الأمر الذي يعني أنّ الطبابة الجنسية لا تسعى إلى حماية القوانين، والدفاع عن سلطة الدين، وحراسة منظومة الفضائل بل إنها تقوم، من حيث لا تدري، بتأجيج الرغائب، وتحفيز الملذّات، وهي بذلك تقدّم ضربًا من الإفساد الجنسيّ؛ لأنها تتواطؤ مع ما تدينه، وتتحالف مع ما تشجبه وترفضه؛ إنها بإشاراتها عن السلوكيات الجنسية وأشكالها فإنها تعمل على نشر البذاءات الجنسية، وتقدّم للمجتمع اقتراحات جنسية لا يعرف عنها شيئا. إنّ الطبابة الجنسية، وهي تدعي إيجاد حلول للشذوذ والانحراف الجنسيين وتقديم برامج في الحصانة والمشكلات الجنسية، فإنها تفتّح عيون الأفراد على فضاءات جنسية مجهولة[1].

(1) ميشيل فوكو، **إرادة المعرفة**، ص 68 ـ 69.

• كتاب الباه

يوضّح أبو بكر محمد بن زكريا الرّازي (ت 313 هـ) هدفه في تأليف هذا الكتاب الموسوم بـ «الباه»، ويحدد فئة القرّاء التي يستهدفها الكتاب فيقول: «إنه وإنْ كانت الكتب المؤلّفة في تحرير الباه كثيرةً موجودةً فإني لم أتقصّ إلى هذه الغاية كتابًا بالغًا في هذا الغرض، وتوابعه، كما وجدتها إمّا مبتسرة منقوصةً، وإمّا مشوشة ملتبسةً، خليقٌ أنْ يكون واضعوها يضرّون بها أكثر مما ينفعون، ويخطئون غرضهم أكثر مما يصيبون. وأنا قائلٌ في هذا الفنّ ولواحقه قولاً كاملاً بيّنًا يستوي في فهمه، لوضوحه وشرحه، الناظرون، ويشترك في الانتفاع به العوامّ والمُتطببون. وأتحرَّى في ذلك ألاّ أُلابس، ولا أُطيل في المعاني التي يخصّ الفلاسفة الطبيعيون النظر فيها، والبحث عنها، لكنّ غرضي وقصدي إلى ما ينتفع به أهلُ العلاج والعمل، لا أهل البحث والنظر»[2].

إنّ الرازيّ يصدر عن مرجعية طبيّة علمية مجرّدة هدفها مُقاربة الباه (الجِماع والنكاح) من الناحية الاستطبابية، ويعين الرازيّ مصادره الأساسية وهي مقولات «بقراط» و«جالينوس» المرتبطة بالطّب الجنسيّ، وكأنّ الرازي يسعى إلى انتهاج نهج علميّ في كتابه بعيد عن المغالطات والنقص والتلبيس والتشويش التي حَفلت بها كتبُ

(2) انظر: أبو بكر الرازيّ (ت 313 هـ)، كتاب الباه، ضمن: **ثلاث مخطوطات تراثية نادرة في الجنس**، تحقيق وتقديم: هشام عبد العزيز وعادل محمود، ط1، دار الخيَّال، القاهرة، 1999، ص 149. ولكتاب الباه تحقيق آخر نُشِر ضمن: **نزهة الأصحاب في معاشرة الأحباب**، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2007، ص 297 ـ 370.

الباه قبله. ولا يكتفي الرازيّ بوصف كتب الباه بهذه الأوصاف بل إنه يتعرّضُ لمؤلِّفيها الذي يضرون بها أكثر مما ينفعون، ويخطئون في غرضهم أكثر مما يصيبون. إنّ هدفَ الرازي يكمن في أمرين: الاستدراك على المؤلفين السابقين، وإنجاز طِبابة جنسانيّة ينتفع بها أهل العلاج والعمل.

والناظر في كتاب الرازي يلحظ أنه قارب الجنسانية مُقاربة طبيّة دونما الاستعانة بوقائع وشخصيات وحكايات وحالات علاجية ومَرَضيّة مُعيّنة؛ لأنّ غرضه الأساسيّ ومقصده الرئيسيّ إنجاز طِبابة جنسانية ينتفع بها أهل العلاج والعمل. وقد قسّم الرازي «مقالته» ورسم لها «رؤوسًا لكي يسهل وجود ما يطلبُ منها» وجعلها في ثلاثةَ عَشَر رأسًا موضوعيًا، ومن أبرز المسائل التي أوردها في هذا الكتاب حديثه عن الشهوة النفسانية وأثرها في دوام الباه ونشاط البدن وانصرافها إلى طلب الجِماع. وهو يرى أنّ الشهوةَ النفسانيةَ أكثر أهمية من الشهوة الطبيعية في القيام بالباه، إذ إنّ هناك كثيرًا من الناس من يملكون قوة الجسد والبدن لكنهم مصابون بعوارض نفسانية نحو: الغضب الشديد، أو عدم اشتهاء الرجل للمرأة أو المرأة للرجل، أو العنّة الجنسية[3]، أو الفرح. ويعزو الرازيّ نقصان الباه إلى سقوط الشهوة التي تحتاج إلى رعاية واهتمام من صاحبها[4].

(3) ورد في باب النوادر عند أبي حيّان التوحيدي ما نصّه: «قال ابن المعتز: كان أحمد بن علي الإسكافيّ عنّيناً، فراود امرأة عن نفسها فلما أمكنته عجز، فقام مشيطاً وأخذ السكين ليقطع ذكره، فقالت له الماجنة: لا تفعل يا سيدي، دعه تبول فيه». **البصائر والذخائر**، م 1، ج 2، ص 37.

(4) انظر: **كتاب الباه**، ص 162.

أما استعمال الباه فيرى الرازيّ أنْ يكون باعتدال؛ «إبقاءً على الصّحة، وعنايةً بها»، والواجب أنْ يقوم به المرء، «إذا كثر شبقه، واشتدت شهوته، وأحسّ من أجل ذلك في بدنه بثقل ودغدغة فإنه إذا استعمل في هذا الوقت خفّ عليه البدن، ونشط واعتدل وصحّ»(5). كما يعرض الرازي أشكال الباه المستحبّة والمكروهة علاوة على الأدوية المُضيّقة لفروج النساء والمُعظّمة للذّكر(6). وهذا يعني أنّ هناك حالات مَرَضيّة كثيرة دفعت الرازي لتأليف هذا الكتاب فهناك نساء يملكن فروجًا واسعة(7) ونساءٌ يملكن طاقة جنسية كبيرة(8). وهناك رجال يعانون من ضعف جنسيّ ناجم عن ضعف الانتشار والإنعاظ وقلّة المني(9).

- **رجوع الشّيخ إلى صباه**

بالرغم من تصريح مؤلف هذا الكتاب ابن كمال باشا أحمد بن

---

(5) انظر: نفسه، ص 159.

(6) انظر: نفسه، ص 174 ـ 175.

(7) أورد الجاحظ ما نصّه: «وقيل لامرأة من الأشراف كانت من المتزوِّجات: ما بالُك مع جمالك وشرفك لا تمكثين مع زوجك إلاّ يسيراً حتى يطلِّقك؟ قالت: يريدون الضِّيق، ضيَّق الله عليهم». **مفاخرة الجواري والقيان**، ضمن: رسائل الجاحظ، م 1، ج2، ص 127.

(8) من ذلك: «قال الجماز: أردت أنْ أتزوج جارية بصرية فقالت لرسولي: أريد أنْ أسمع كلامه، فقعدتُ قريباً منها فقالت لي: اذكر ما عندك، قلت: عندي دنانيرُ ودراهمُ وثيابُ، قالت: ما سألتك عن هذا، إنما سألتك عن الفراش، قلت: واحدة في أول الليل، وأخرى في السحر، قالت: قم رحمك الله، فإنك إلى قبر أحوج منك إلى امرأة». التوحيديّ، **البصائر والذخائر**، م1، ج2، ص 99.

(9) من ذلك مثلاً: «قال أبو العيناء: اشتريت جاريةً مليحةً ماجنةً، فلمّا قمت إليها لم يقم، فأخذَتْه بيدها وقالت: يا مولاي هذا يصلح للمضيرة، فقلت: كيف؟ قالت: أليس هو البقلةُ الحمقاء». التوحيديّ، **البصائر والذخائر**، م1، ج1، ص 231.

سليمان (ت 940 هـ) أنّ هدفه الأساسيّ تقديم مادة جامعة في أدوية الباه إلاّ أنّ كتابه حاد عن السبيل إلى البحث في سرديات الجنسانية وحكاياتها وأخبارها. يقول المؤلف في فاتحة كتابه:

«إني لما رأيت الشهوات كلها منوطة بأسماء الباه وداعية إلى الجماع، ورأيت أهل الأقدار وأرباب الأموال ورؤساء كل بلد في عصرنا هذا وما تقدمه من الأعصار والأزمان، هممهم مصروفةٌ إلى معاشرة النسوان، وأحوالهم متفرّقة في بيوت القيان، ولم أر أحدًا منهم يخلو من عشقٍ لمغنّية واستهتار بجارية وغرام بفاحشة، علمت أنّ معرفتهم بما انصرفت إليه شهواتهم وتتبعته نفوسهم مما يجزل نفعه وتعظم فائدته، فدعاني ذلك إلى تأليف هذا الكتاب، ولم أر أنْ أجعل كتابي هذا مقصورًا على أدوية الباه فقط، وقد جمعته من الكتب المُصنّفة في الباه وغيره»[10].

يوضّحُ المؤلف أنّ دافعه، في تأليف كتابه، إيجاد برامج جنسانية تجمع بين الطِبابة والخلاعة، وهو يحدد الفئة المعنية بالكتاب وهم «أهل الأقدار وأرباب الأموال ورؤساء كل بلد في عصرنا هذا وما تقدّمه من الأعصار والأزمان» المُنكبّون على اللذات والمصروفة هممهم إلى معاشرة النسوان وأحوالهم متفرّقةٌ في بيوت القيان. ويكشف هذا الوصف عن ميل نُخب المجتمع الذكورية إلى معاظمة الشهوات وتلبية الرغبات التي لا يمكن إرواؤها وإشباعها، وسوف تكون وظيفةُ ابن كمال باشا رعاية هذه الشهوات وتأجيج الرغبات

(10) ابن كمال باشا أحمد بن سليمان (ت 940 هـ)، **رجوع الشيخ إلى صباه في القوّة على الباه**، ضمن: الجنس عند العرب، ج2، منشورات الجمل، كولونيا ـ ألمانيا، ط2، 2002، ص 8.

بتأليف كتاب يحظى باهتمام أهل الأقدار وأرباب الأموال ورؤوساء البلدان. وتدلّ عبارة «يجزل نفعه وتعظُم فائدته» على معنى موارب؛ فهي من ناحية تدل على صفة الكتاب والعلم الذي يتضمنه، وتدلّ من ناحية ثانية على إشارة إلى العطاء الذي يطمح المؤلف في الحصول عليه خاصة أنّه يقدم مشروعًا من شأنه إرجاع الشيخ إلى صباه في القوة والباه. إنّ العنوان، بوصفه علامة سيميائية، يتضمن قدرة الكتاب الخارقة ومفعوله التحويليّ والسحريّ، فهو يقدّم وعودًا للشيخ باسترداد قوته على أفعال الباه، الأمر الذي يكشف عن تعطّش السلطة وحرصها على إدامة تمسّكها بشروط الحياة وعدم انسحابها من المجالات الحيويّة. وإذا كان الشيخ معادلاً موضوعيًّا للسلطة المختزلة في «أهل الأقدار وأرباب الأموال ورؤساء كل بلد» فإنّ بحثه عما يقويه ويرجعه إلى صباه يكشف عن رعونة الشيخ وغوايته؛ إنه شيخٌ مُتصابٍ متمسِّكٌ بملذّات الحياة ولا يُدرك أثر الزمن في إضعاف القوى العامة والجنسية خاصة، ومتشبث بطلب الحياة حريصٌ على ضروراتها وراغب في الإمساك بالزمن وإطالته. إنّ هذه العلائم تكشف، بالمقابل، عن ضعف السلطة ووهنها وعجزها عن إنجاز شروط الحياة. لذلك يمكن القول: إنّ سلطةً تحتاج طِبابةً جنسيةً تنقذها من حالة العجز الجنسيّ[11]، الذي هو دليل عجز مُطلق،

(11) من ذلك تدليلا الخبر الذي نصّه: «كان المتوكّلُ مُشتهرًا بالنساء، وكان ربما يُجامعُ ويشتاق إلى المعاودة فيجد أعضاءه ضعُفت عن حركات الرهز... فجُعل له حوضٌ قد مُلئ من الزئبق، وبُسطت عليه الفرش، فكان يُجامعُ عليه وكان الزئبقُ يحرّكه دون أنْ يستعمل الحركة. فاستلذّ لذلك، وسأل عن معدنه، فقيل له: هو بالشير من أذربيجان. فوجّه إلى حمدون النديم ليتوجّه له بكلّ ما يتحصّل عليه منه، وكتب له بولاية الشير...». ابن هشام، **محاسن النساء**، ضمن: ثلاث مخطوطات تراثية نادرة في الجنس، ص 137.

وفعلِ الزمن سلطةٌ لا تملك شرعية ولا مشروعيّة؛ لأنها تغتال فرص الآخرين وتستولي على حقوقهم وتحوّلهم إلى أدواتٍ وتخضعهم إلى مزاجها المتوتر والموتور، إنها تحتكر الصِّبا والقوة والجنسانيات وتستأثر بها وتستحوذ على جنسانيات الآخرين ولا تقبل بالتنازل عنها؛ لأنها أدلّة على بقائها ورموز تفعّل حضورها[12]. بيد أنّ للقضية وجهًا آخر يتمثّل في تصدّي المؤلف ابن كمال باشا للبحث في أدوية لأدواء السلطة وعجزها وعنّتها السياسية والشرعية والجنسية، فنحن إزاء خطاب يُقْرَأُ قراءة تأويلية توليدية تكشف عن سلطة عاجزة وغير صالحة للبقاء تبحث عن إصلاح جنسانيتها، ومثقّفٍ لا يتورّعُ عن تقديم الإعانة لإنقاذ موقف السلطة المُتهالكة. إنّ ثمرة هذه القراءة يتجاوز الدلالة الضمنية الدالة على أنّ الكتب الجنسانية قد حظيت برعاية السلطة ودعمها المطلق إلى البحث في دور سلطة المعرفة في إنتاج فساد السلطة وإطالة أمد لا شرعيتها. إنّ السلطة عندما ترى أنّها مُحاطة بهذه الهالة من التقديس والتعظيم تزداد تعجرفًا وفسادًا وتضخّمًا مما يؤدي إلى دفعها إلى الجنون والتّطرّف.

وتشير الأخبار إلى أنّ ابن كمال باشا ألّفَ هذا الكتاب بإشارة من السلطان سليم خان، وأنّه قام بجمع مادّة الكتاب من كتب الباه التي سبقته مثل كتاب الباه للنمليّ، والعرس والعرائس للجاحظ،

---

(12) لا شكّ أنّ احتكار الجنس من قبل فئات عاجزة جنسيًّا وحرمان فئات أخرى قادرة جنسيًّا يدلُّ على التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية والسلطوية في صفوف المجتمعات. وهناك الكثير من النصيّات الدّالة على هذا التصوّر منها هذا الخبر: «قال الحسين بن فهم: قلت لجاريتي عند غيظي منها وغضبي عليها: اصبري حتى تجيء الغَلَّةُ، والله لأشترينَّ جاريةً مثل القمر وأستريحُ منك، قالت: يا مولاي، اشتر أولاً أيراً تنيك به» .**البصائر والذخائر**، م 1، ج 2، ص 57.

والقيان لابن حاجب النعمان، والإيضاح في علم النكاح للسيوطيّ، وجوامع اللذة لأبي الحسن علي بن نصر الكاتب السمنانيّ، وبرجان وحباحب للنمليّ، والمُناكحة والمفاتحة في أخبار الجماع وآلاته لعزّ الدين المسبّحي(13).

ولن يكتفي ابن كمال باشا بإيراد العلاجات والأدوية التي تُعين على إيجاد حلول للمشكلات الجنسية بل إنه سيقدّم حكايات وأخبارًا وأشعارًا(14) تؤجج اللذات الجنسية وتحرف الجنسانية السليمة والصحية عن مسارها. لقد أكّد ابن كمال باشا، في فاتحة كتابه، أنه لا يسعى إلى إفساد الشهوات وحرفها عن طبيعتها فقال: «لم أقصد بتأليف هذا الكتاب كثرة الفساد، ولا طلب الإثم، ولا إعانة المتمتع الذي يرتكب المعاصي ويستحلّ ما حرّم الله تعالى، بل قصدت به إعانة من قصرت شهوته على بلوغ أمنيته في الحلال الذي هو سبب لعمارة الدنيا بكثرة النسل، لقوله عليه الصلاة والسلام: تناكحوا وتناسلوا فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة»(15). لكنه لم يلتزم بوعده وقصده؛ ذلك أنّه ضمن كتابه من الحكايات والوصفات الطبية والأخبار ما يفسد، ومن ذلك تمثيلا: عنوان الباب الثالث عشر «في

(13) انظر: **الحياة الجنسية عند العرب من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع الهجريّ**، ص 162 ـ 163.

(14) يبدو أنّ علاج القصور الجنسي بالمثيرات السردية والشعرية شاع عند العرب؛ لما للأدب من قدرة على تهييج المتخيّل الجنسيّ. ومن ذلك ما ورد عن أبي حيان التوحيديّ: «قال رجل لابن ماسويه: إني أشكو إليك قصوري عن الباه، أي الجماع، فقال له: عليك بالشراب والكباب وشعر أبي الخطاب ـ يعني عمر بن أبي ربيعة، لغزله». **البصائر والذخائر**، م 1، ج 2، ص 45.

(15) **رجوع الشيخ إلى صباه في القوّة على الباه**، ضمن: الجنس عند العرب، ج2، ص 9.

معرفة الأدوية التي تُهيّج شهوة النساء إلى الجماع حتى يأخذهن الهيمان والجنون، ويخرجن من بيوتهنّ إلى الطرقات في طلب ذلك»، علاوة على أنه اتخذ من الأثر النبوي وسيلة ليعمِّيَ على القرّاء؛ إذ إنه طوّع أثرًا نبويًّا يحضُّ على النكاح الشرعيّ في سبيل إنتاج خطاب جنسيّ قائم على إفساد الغرائز وحملها على اقتراف المُنكرات. كما أنّ الناظرَ الفاحص يجد أنّ ابن كمال باشا أخذ كثيرًا من كتاب الباه للرازي ونقل عنه معظم ما كتب خاصة في الجوانب المتعلقة بعلم أعضاء الجنس ووظائفها وأسقامها.



الفصل الرابع

تمثيلات الجنسانيّة في الأدب العربيّ القديم



المبحث الأول

الجنسانية النسويّة: صوت المرأة وهويتها الجنسية

لم تكن المرأة العربية مجرّد موضوعٍ جنسيٍّ بل إنها كانت ذاتًا ساهمت في تشكيل الجنسانية عن طريق تنصيص تجربتها الجنسية. ولعلّ الناظر الفاحص، في كتب الأدب العربيّ القديم، يعثر على نصّيات هائلة تجسّدُ صوت المرأة وهي تعبّر عن هواجسها ورغائبها الجنسية بصرف النظر عن مآل خطابها الاعترافي وعن وضعها الاجتماعيّ، ونتيجة مكاشفتها وجرأتها في البوح عن تجاربها الجنسية.

وتتعدد صور حضور صوت المرأة الجنسيّ؛ فهو أحيانًا يظهر صاخبًا معبّرًا عن حاجاته ورافضًا قوى التّسلّط الدينيّ والاجتماعيّ والثقافيّ التي تُقصيه وتُسكته، ويحضر في حالاتٍ أخرى مُتماهيًا مع الأنظمة الثقافية السائدة خاضعًا لمفاهيم الدين والمجتمع، ويحضر في حالات أخرى مُراوغًا مُتفلتًا من القوى الأبوية.

ومن اللافت للنظر أنّ أصوات المرأة المُعبّرة عن جنسانيتها وردت على لسان الرجل الذي يروي حكاية المرأة وتجربتها استنادًا إلى موقعه الذكوريّ الذي يمنح الأصوات دلالات ومعانيَ تنسجم مع رصيد

الرجل ومركزيته ودوره الثقافيّ[1]. فبالرغم من أنّ المرأة ترد، في هذه النصّيات، فاعلاً جنسيًّا يملك صوتًا وإرادة فاعلة إلا أنها لا تحضرُ راويةً وقائلة ومدوّنة لما تمارس وتفعل كأنّ حضورها حاكيةً جرّدها من سلطة الكتابة والتدوين التي يحتكرها الرجل من أجل صياغة المفاهيم وإنتاج التمثيلات، وعلى وفق هذه المعادلة فإنّ المرأة لا تعدو أنْ تكون معنىً يُنتجه الرجل من ألفاظه التي يستأثر بها حفاظًا على كينونته اللغوية وامتيازاته البطريركية[2]. وسوف نستعرض فيما يلي عددًا من أصوات المرأة الجنسانية وعلاقتها بالمتخيل والسياق الثقافيين اللذين يختلفان اختلافًا كبيرًا من تجربة جنسانية إلى أخرى مما يدلّ على عدم ثباتهما واستقرارهما؛ إذ إنهما يبدوان، في بعض الحالات، مُتصلِّبين يصادران المرأة ويخْنقان صوتها، وفي بعض الحالات يُتيحان للمرأة القدرة على الإفصاح عن صوتها ورغبتها[3]. وربما يكون صوت السارد الذكوريّ

(1) تشيع النصيّات النسويّة العربية على ألسنة الرجل الذي يصادر المرأة ويحجب صوتها، ويتكلم نيابة عنها كلامًا ينسجم مع فحولته وسلطته الذكورية. من ذلك تمثيلا: «وأخبرَ ابن الأعرابيّ أنّ لصّين من الأعراب تصدّيا لجاريةٍ ترعى غنمًا، فقال أحدهما لصاحبه: اشغلها عني، فحفر حُفرةً ودخلها وتغطّى بالثُّمام وأخرج متاعه قائمًا، فنظرت إليه فقالت: أطرثرثٌ ولا رملة، أذؤنونٌ ولا عِضَاه له؟! ثمّ بركت عليه لتقضيَ حاجتها، فاطردَ الغنمَ، فلمّا فرغت من أمرها التمست الغنمَ فإذا هي قد بعُدت، فتبعتها، وخرج الآخرُ من الحُفرة فعارضَ صاحبه فاطرد الغنم فذهبا بها» .**البصائر والذخائر**، م 2، ج 3، ص 142.

(2) انظر: عبد الله الغذّامي، **المرأة واللغة**، ص 7، ص 134 ـ 135.

(3) يقول محمد بنيس تعليقًا على موسوعة السيوطيّ الجنسية: «عندما أقرأ هذه الموسوعة لا يتردد، مثلا، على توالي الصفحات سوى صوت الرجل، الذي يتكلّم، في الكتاب تلو الكتاب. لا نسمعُ صوت المرأة إلاّ كناطقٍ بشهوة الرجل أو كمستجيب لشبقيّته. كما أنّ تعيين شهوة المرأة وشبقيتها ينطق بهما الرجل، وهو نفسه الذي يُعيِّن اتجاهه نحو المتعة الذّكوريّة». ضمن: **الجنس في أعمال الإمام جلال الدين السيوطي**، ص 11.

هو القادر على الإيحاء بمثل هذا التناقض الثقافيّ الذي يحضر مرنًا تارة ومتصلّبًا تارة أخرى.

- **السبيّ الجنسيّ**

ومن تلك النصيّات ما يبيّن إعجاب المرأة الجنسيّ بالغازي، وشعورها بالمتعة إثر مواصلته الجنسيّة. وفي الجهة المقابلة نقف على نصيّات تبين موقفًا مضادًّا للمرأة التي هجت قبيلتها لأنها هُزمت ومكّنت عدوّها من سبي نسائها. فقد ورد أنّ سلمى بنت المحلّق عيّرت مالك بن كعب بفرّته والطّفيل في يوم النّسار الذي ظفرت فيه ضبّة وتميم على بني عامر فقالت:

لحى الإلهُ أبا ليلى بفَرَّته يوم النِّسار وقُنْبَ العَيْرِ جوّابا
كيف الفخارُ وقد كانت بمعتركٍ يوم النّسار بنو ذبيان أربابا
لم تمنعوا القوم إذ شلُّوا سوامَكُمُ ولا النساء وكان القومُ أحزابا

أمّا الفارعةُ بنت معاوية من بني قُشير فدافعت عن صورة قبيلتها «بني عامر» التي استبسلت في قتال ضبّة وتميم. كما أنها عيّرت بني كِلاب؛ لأنهم شاطروا أحلافهم وقاسموهم السبايا فقالت:

منّا فوارسُ قاتلوا عن سبْيهم يوم النّسار وليس منّا أشطُرُ
ولبئس ما نصر العشيرةَ ذو لحى وحفيفُ نافجةٍ بليلٍ مُسْهِرُ
زعمت بزوخُ بني كلابٍ أنهم منعوا النساء وأنَّ كعبًا أدبروا
كذبت بَزوخُ بني كلابٍ إنها تمشي الضّراء وبولها يتقطّرُ
حاشى بني المجنون إنّ أباهُمُ صاتٌ إذ سطع الغبارُ الأكدرُ
لولا بيوتُ بني الحَرِيش تقسّمت سبيَ القبائل مازنٌ والعنبر[4]

(4) أيام العرب في الجاهلية، ص 378 ـ 381.

بيد أنّ صورة المرأة السبية المذعنة لسابيها والمادحة لفحولته تُعدُّ صورةً مُحيّرة، فمن غير اللائق والمعقول، في السنن الثقافية العربية، أنْ تعبّر المرأة عن افتتانها بكونها سبية، ولذَّتها بمواصلة سابيها. ولعلّ النصّ التالي يجلّي هذا التصوّر:

«غزا ابن هُبيرة الغسّانيّ الحارث بن عمر فلم يُصبه في منزله، فأخرج ما وجد له، واستاق امرأته فأصابها في الطريق، وكانت من الجمال في نهاية، فأُعجبت به، فقالت له: انجُ فوالله لكأنّي به يتبعك كأنّه بعيرٌ أكل مُرارًا[5]. فبلغ الخبر الحارث فأقبل يتبعه حتى لحقه فقتله، وأخذ ما كان معه، وأخذ امرأته. فقال لها: هل أصابك؟ فقالت: نعم، والله ما اشتملت النساءُ على مثله قطّ. فلطمها ثمّ أمر بها فَوُثقت بين فرسين ثمّ أحضَرَهما حتى تقطّعت. ثمّ أنشد:

كلُّ أُنثى وإنْ بدا لك منها ... آيةُ الودّ حبُّها خَيتعُورُ
إنَّ من غرّه النساءُ بودٍّ ... بعد هذا لجاهلٌ مغرورُ»[6].

إنّ الخبر الوارد في النصّ يكشف عن إعجاب امرأة الحارث بن عمر بابن هبيرة الغسانيّ الذي داهم منزل زوجها دون أنْ يظفر به؛ لأنه لم يكن حاضرًا وقت الغزو. وسوف يضع ابن هبيرة الغسانيّ يده على ما خفّ وزنه وغلا ثمنه، تتويجًا لفعل الغزو الذي لا يكتمل إلا بإحساس الغازي الكبير بالظفر والفوز، ومن ضمن الأمور التي تعزز هذا الإحساس وتعاظمه الفوزُ بالمرأة التي يُعدُّ

(5) نوعٌ من النبات تأكله الإبلُ فتتقلّصُ مشافرها وتبدو أسنانها.

(6) ابن قيّم الجوزيّة، **أخبار النساء**، ص 10.

امتلاكها، بالغزو والسبيّ، دليل فروسيّة رفيعة لا مجال للطعن فيها[7]. علاوة على أنّ سبي المرأة دليل انتصار على المغزوّ، وكأنّ الغازي مسكون بشهوة بالغة بإلحاق الهزيمة النفسية بخصمه وتجريده من أعظم ممتلكاته؛ لأنّ هذه النتيجة برهانٌ وحيد على نقص حصانة المغزوّ وعدمها. بيد أنّ ممارسة الغزو تتخذ من المرأة، العنصر الضيعف الذي لا يملك تأهيلا لمقاومة الغزو، مجالاً لممارسة فروسية الغزو وفحولة الغازي. لذلك يمكن القول: إنّ الثقافة التي تُعلي من شأن الغزاة وتمنحهم تقديرًا رفيعًا ثقافة مضطربة معرفيًّا ومصابة بالعُصاب الذهني؛ ذلك أنها تجرّد الإنسان من إنسانيته عبر استغلال ضعفه، والسيطرة على مقدّساته.

ولعلّ الفعل «استاق» الوارد في النصّ يعبّر عن فعل الإخضاع الذي مارسه ابن هبيرة على امرأة الحارث بن عمر، فصيغة «استفعل» تدلُّ على المبالغة في الفعل، وكأنّ المرأة تندرج مع الإبل والأغنام التي تُساقُ بعد اكتمال الغزو، فالمرأة ثمرة الغزو وهدفه الأول. ليس هذا فحسب بل إنّ سيطرة الغازي على المرأة تتحقق بعد انتصاره وظفره؛ إذ تُصبحُ من مدّخراته وممتلكاته غير القابلة للتشكيك، إنه قادر على إخضاعها لجبروته ورغائبه وشهواته واستعمالها في إنتاج

---

(7) لقد كان الحصول على النساء أحد الدوافع الأساسية في الإغارة والغزو، ففي يوم الشّقيقة الذي وقع بين ضبّة وشيبان وانتهى بانتصار ضبة على شيبان كان الدافع في هذه الواقعة رغبة سيّد شيبان في أنْ يحصل على امرأة من ضبّة، وتقول الرواية: «قال بِسطامُ بنُ قيس سيّدُ بني شيبان لأمّه ليلى بنت الأحوص: إني قد أخدمتُكِ من كلِّ حيٍّ أمة، ولست مُنتهيًا حتى أخدمك أمةً من ضبّة، فقالت له أمه: يا بنيّ لا تفعل؛ فإنّ بني ضبّة حيٌّ لا يسلمُ ولا يغنمُ منهم من غزاهم».، **أيّام العرب في الجاهلية**، ص382.

لذّاته دون أنْ ترفض أو تقاوم. كما أنّ المرأة بدورها واعية بهذه الممارسة؛ فهي تملك استعدادًا نفسيًّا وجنسيًّا للخضوع للغازي، ولِتُصبح ضمن مجاله الحيويّ فالثقافة زوّدتها بمفاهيم الخضوع وغذّتها بمعاني الامتثال، ومن ثمّ فإنّ انتقالها من مؤسسة الزواج إلى مؤسسة السبيّ لن يُعطّل إحساسها بهويتها الإنسانيّة؛ إنها محض مجال حيويّ تمارس الفحولة رغائبها فيه.

والحاصل أنّ ابن هبيرة لم ينتظر ليصل إلى حمى قبيلته بل إنه واقع امرأة الحارث بن عمر في الطريق، ولا يوجد في النصّ ما يفسّر تعجّل ابن هبيرة الغسّاني في مواقعة سبيته إلاّ عبارة «وكانت غاية في الجمال»، فالمستوى التداوليّ يحيلُ إلى تسرّع ابن هبيرة الغسّاني، وعدم كياسته، وغياب فطنته، إذ إنه لم يتأنَ ولم ينتظر الرجوع إلى حمى قبيلته ويفعل ما يريد. ويحيلُ الخبرُ أيضًا على أنَّ ابن هبيرة الغسّاني مُتعطّشٌ لممارسة غزو جنسيًّا وفحولةً بعد أنْ قام به إغارة وحربًا.

أمّا امرأة الحارث بن عامر فصورتها منقسمة؛ فهي من ناحية تردُ سبية ذليلة يسوقها الغازي ويواقعها، ومن ناحية أخرى ترد متحالفة مع السّابي، إذ إنّ الخبر يؤكد أنها «أعجبت به». ولا ندري كيف تحقق الراوي من الإعجاب؛ إذ إنّ السبية والسابي لقيا حتفهما. بيد أنّ الخبر يوهم بعلم ما وقع بين السبية والسابي وذلك عندما قالت لسابيها تنصحه بعد أنْ أُعجبت به: «انجُ فوالله لكأنّي به يتبعك كأنّه بعيرٌ أكل مُرارًا»، إنها تطلب منه النجاة، وتطلب له النجاة؛ أي أنها تحذّره من أنّ زوجها سيدركه وينال منه لفعلته، وهي نتيجة لا تريد تحققها، لذلك تريد منه الفرار. أما أنها تطلب له النجاة فبمعنى أنها

أحبته ووقع عشقه في قلبها بعد أنْ واصلها وأصابها.

لقد هوّلت المرأة صورة زوجها في مخيال سابيها ليس لإخافته وتحذيره من نتيجة فعله، وإنما كيما تمنح نفسها فرصة أخرى للقائه، أو أنها تريده أنْ ينجو بعد أنْ ذاقت عسيلته. بيان ذلك أنه كان بمقدورها أنْ تحذّر ابن هبيرة الغساني عندما كان غازيًا وقبل وقوع السّبي، فلو أنها حذّرته وخوّفته وقاومته لعدّ ذلك دليلا ناصعًا على موقفها، لكنها لم تفعل بل إنها انساقت أمام سابيها دون أنْ تعبّر عن رفضها ومخالفتها، ثمّ إنّ الخبر يقدم بيانًا لصمت المرأة وصوتها؛ إذ إنها ظلّت صامتة إلى أنْ أصابها ابن هبيرة الغساني، وكأنّ فعل الإصابة الجنسيّ حرّك فيها شهوة الصوت. أي أنّ شهوة الصوت والكلام لم تتحقق إلاّ بعد تحقق شهوة الجسد وشهوة الخضوع المتحققتين بفعل السّبي. لكنّ النتيجة التي يُسْلِم لها هذا التحليل أنّ المرأة العربية لا تستطيع التعبير عن صوتها إلا بعد خضوعها للسبيّ، فهي تجد لذّة في الخضوع للسيطرة الجنسية، ومتعة في الوقوع في دائرة السّبي. هكذا يصوّر الخبر المرأة المسبية التي تقع بين حدّ الصمت وحدّ الصّوت. من المؤكّد أنّ هذه القراءة لا تنوي إصدار حكم قيميّ بقدر ما تسعى إلى الكشف عن الهيمنة الواقعة على المرأة في الثقافة العربية؛ إنها ثقافةٌ، في أحد تمثيلاتها، تصادر المرأة وتحجب صوتها.

لقد كانت المرأة تدري بأنّ زوجها لن يذعن للهزيمة النكراء التي حلّت به، وكانت واثقة أنه سينال من الغازي، ويحررها، لذلك جاء الوصف ببنية الحال «كأنه بعيرٌ أكل مُرارًا»، بيد أنّ هذه الصورة ليست موجّهة للغازي ابن هبيرة، وإنما هي الصورة التي تمتلكها المرأة عن

زوجها، فالصورة لا تريد أنْ توضّح سرعة الزوج في إدراك خصمه؛ إذ إنّ بإمكانها وصف سرعة زوجها في إدراك الغازي وطلب الزوجة بالنّعامة أو الحصان أو الذئب، كما أنها لا تريد تصوير قوة زوجها وشجاعته؛ إذ كان بمقدورها أنْ تستعير صورة الأسد أو غيره من الوحوش. وبمعنى آخر فإنّ المرأة لا تريد أنْ توضّح صورة زوجها لغازٍ يجهله؛ إذ إنه لو كان جاهلا به لما أغار عليه، وساق امرأته. إنّ المرأة تصوّر حضور زوجها في مخيالها؛ بعيرًا أكل مُرارًا، فهي صورة تجتمع فيها أشكالٌ من البشاعةُ، والغضب، والتهوّر، والجنون، والطيش. ولعلّ خضوع المرأة للسابي يجسّدُ حنينها في التخلص من الزوج الذي يمتلكُ هذه الصفات؛ ففي هذه الحالة فإنَّ المرأة تفضل أنْ تكون سبيّة على أنْ تكون زوجة.

ويعزز الخبر فحولة الزوج المضادة لفحولة السابي، أما المرأة فتقع بين فحولتين متعطشتين للظفر بها، ودونما تفاصيل دقيقة يسرّع الخبر في الأحداث ويجعل الغلبة للزوج الذي جاء للتخلّص من الإهانة التي لحقت به لا من أجل استرداد زوجته، وإنقاذ شرفه. لقد تحققت غاية الزوج من خلال ثلاثة أمور: قتل السّابي، وأخذ ما كان معه، وأخذ امرأته. وبحسب نسق الأحداث السردي كان من المفترض أنْ يكتفي الزوج بهذه النتيجة العادلة المشرّفة، لكنّ السرد كان قد أبلغنا أنّ هناك أفعال تواصل وإعجاب وانتخاب جنسية قد وقعت بين المَسبيّة الحيّة والسابي المقتول. لذلك سيتعيّن على السرد أنْ يشبع شهوة القارئ بتفاصيل تروي عطشه في بلوغ لذة القراءة تمامًا كما أنّ عليه أنْ يوصل الزوج الحارث بن عامر إلى لذائذ استرداد زوجته بعد أنْ ظفر بغازيه وسابي امرأته الذي نال منه قتلا.

إنّ قتل السابي لا يُعدُّ فعلاً انتقاميًّا ولا استردادًا لفحولة مفقودة فحسب، وإنما هو فعل محو لصورة رجل من مخيال امرأة تُعدُّ ملكًا خاصًّا. كما أنه، حسب جاك لاكان[8]، شفاء من عقدة الكبت والخصاء التي لحقت بالحارث بن عمر أنْ سُبيت امرأته. ولا يتحقق الشفاء من هذه العقدة إلا بالتحقق مما لحق بزوجته من أثر السّبي، إذ يقدم النصّ استجوابًا وجهه الحارث بن عمر إلى زوجته مُفاده: «هل أصابك؟»، ولعل صيغة الاستفهام مفتوحة على الدلالات، إذ يحتمل الدلالة الإنكارية وفي هذه الدلالة تتحقق ثقة الزوج من سرعته في إدراك ابن هبيرة وقتله قبل أنْ يمسّ زوجته، فمن غير المعقول أنْ يكون السابي في حالة هيجانٍ جنسيّ تدفعه إلى مواقعة سبيته وهو لم يبتعد عن بيت زوجها مسافة طويلة، كما تتضمن هذه الدلالة إنكار حدوث الفعل من قبل الزوج ليظهر بصورة الفارس المنقذ المسارع إلى تخليص زوجته من السّبي، فهو يريد توكيد فروسيته وفحولته المضادة، والظهور بمظهر الرجل الذي لا يُغلب، علاوة على رغبته العميقة في الاستشفاء الذهني من عُقدة الخصاء. وقد يحتمل الاستفهام دلالة التقريع؛ أي أنّ الزوج يريد النيل من المقتول بعد قتله وتقريعه، بمعنى أنّ الزوج يريد أنْ يؤكد أنّ مفعول الإصابة لا يملك تأثيرًا عميقًا في مخيال زوجته ووعيها. ودليل ذلك محتوى صيغة الاستفهام وفعله «أصابَكِ»، فالزوجة مفعول بها وهي واقعة تحت الفاعل ولا تملك إرادة في حدوث الفعل، أما الفاعل

(8) انظر: مصطفى صفوان، **الكلام أو الموت**، ترجمة: مصطفى حجازي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص 29 ـ 32.

فقد لقي جزاءه قتلاً. بيد أنّ إجابة الزوجة قد خالفت توقّعات زوجها؛ فهي لم تقم بنفي فعل «الإصابة» وقد كان بمقدورها النفي للتخفيف من وقع الإصابة على زوجها؛ إذ إنّ فحولته ستظلّ مكلومة للأبد بعد أنْ تقرّ بالإصابة بالرغم من أنه شفي من عقدة الخصاء في الظاهر إثر قتل السابي. إلاّ أنها لم تجب بالإيجاب فقط، فلو فعلت ذلك فإنّ الزوج كان سيتعاطف مع زوجته؛ ذلك أنّ فعل الإصابة خارج عن إرادتها ونتيجة حتمية لفعل السبيّ الذي ليست مسؤولة عنه ولا طرفًا فيه. فمطلع النصّ يقول: «غزا ابن هبيرة الغسانيّ الحارث بن عمر»، أي أنّ المقصود بالغزو هو الحارث بن عمر وليس زوجته. وهذا يستوجب من الزوج تعاطفًا مع زوجته التي وقعت في السبي بجريرة زوجها، وهذا يستدعي منه ألاّ يُلحّ في سؤالها وعذلها ويكتفي بنتيجة السبي: قتل السابي؛ لاقترافه فعل الغزو والسبي والإصابة، واسترداد ما كان معه، وأخذ زوجته.

لكنّ إجابة الزوجة فاقمت إحساس زوجها بالخصاء والكبت، إذ إنّ قولها: «والله ما اشتملت النساءُ على مثله قطّ» تعبيرٌ عن خضوعها الإراديّ لسيطرة السابيّ، وبعبارة أخرى فإنّ فعل الإعجاب لم يحدث بعد أنْ أصابها السابي وواصلها جنسيًّا بل إنّ الإعجاب تحقق مفعوله بمجرد الغزو والسبيّ، أي أنها شعرت بالفرح بمجرد أنْ أصبحت في حيازة رجل تفوّق على زوجها في الفحولة، وفي موضع تنازع بين رجلين يتعطشان لإشباع فحولتهما. كما أنّ فرصة السبي ستحقق لها تداولاً جنسيًّا لم تكن تحلم بالحصول عليه لو بقيت في كنف زوجها. لذلك فإنّ صيغةَ القسم الواقع، في المستوى الدلاليّ، امتدادًا لحرف الجواب (نعم) تقلل من أهمية الإنجاز الذي

قام به الزوج، علاوة على أنّ الصيغة تستبعد الزوج من فصيلة الفحول المميزين، كما أنها تجعل من المرأة حكمًا على فحولة رجلين أصاباها وواصلاها جنسيًّا؛ واحد ضمن إطار الزواج واشتراطاته، وآخر ضمن سياق السبي وإرغاماته. إنّ النتيجة الأخرى التي يمكن استخراجها هي أنّ الزوجة تجعل من نفسها متحدّثة باسم النساء فبالرغم من أنها واحدة إلاّ أنها تملك مخيالاً نسويًّا جمعيًّا؛ إنها تتحدثّ بصوت النساء التائقات إلى السبي والراغبات في الخروج من مؤسسة الزواج وإكراهاتها. ولنتخيّل أنّ امرأة تلتذُّ باحتضان سابيها والالتفاف حول جسده؛ إنها صورة امرأة تفتقد صورة الزوج المثال وتسعى إلى الاستعاضة عنه مجازًا بسابٍ، فالمجاز يملك طاقة رمزية مضمرة كبرى تعوّض الإنسان المجبَر والمُضطهَد ما يفقده في الحقيقة والواقع وتوفّر له وسيلة ثأر وانتقام من المُضطهِد[9].

إنّ صيغة الاستفهام، على هذا النحو المتوتر، ضرب من المراقبة[10] التي تنتهجها السلطة المتورطة في ممارسة القهر والسيطرة، فالزوج يسعى إلى التفتيش في ذاكرة زوجته عن صور السبي وتمثيلاته، ليتمكن من استرداد إحساسه بفحولته المسبية، ذلك أنه وقع تحت السبي، كما أنّ فعل الإصابة لحق به، لذلك فإنّ رغبته في التحقق من «الإصابة» سعي إلى التأكد من النجاة من فعل القهر الجنسي؛ إذ إنّ إخضاع المرأة للفعل الجنسيّ يعني إخضاع الذكور

(9) انظر: طارق النعمان، **مفاهيم المجاز بين البلاغة والتفكيك**، ط1، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، 2003، ص 9.

(10) انظر: ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السّجن**، ترجمة: علي مقلد، مراجعة وتقديم: مطاع صفدي، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 9.

الذين تقع المرأة في نطاق رعايتهم للفعل نفسه(11). لذلك فهو يسعى إلى الحصول على أدلة تحقق هذه النتيجة، لكنه لما فشل حاول أنْ ينزع عنوةً ما يريد فكانت النتيجة مخالفة لتوقعاته، لذلك أخذ يميل إلى الإكراه للحصول على أدلة مضادة تُدين الزوجة وتجعلها شريكة في فعل السبي. وبعد أنْ جمع الزوج أدلة الإدانة المتحققة بالاعتراف الذي يُعدُّ سيّد الأدلة جاءت المعاقبة لتلحق الزوجة بالسابي المقتول؛ إنها شريكته في الفعل؛ فالمقتول غزا الزوج وسبى زوجته، والمقتولة انقادت للسابي وخضعت له بإرادتها المطلقة وعززت فعل إخصاء الزوج واضطهاده مجازًا وواقعًا وألحقت الضيم بفحولته. وسوف تكون عقوبة المرأة من جنس جنايتها استنادًا إلى القاعدة القائلة: «الجزاء من جنس العمل»؛ فهي أرادت انتهاك فحولة زوجها وتدنيس ذكورته وإخصاءه وقتل إحساسه بالفروسية، فحكم عليها من جنس ما دبّرت له؛ لطمًا، ووثاقًا بين فرسين قطّعتاها، وميتة قرنتها بالخيانة.

بيد أنّ النصّ لا يوضّح من راوي الخبر، فالسابي قُتل قبل أنْ تُسمعَ روايته، والزوجةُ قُتلت بصورة لا تقبل التوصيف قبل التحقق من ادّعاء زوجها. إنّ هذا النص مصممٌ بمواصفات ذكوريّة، فهو يُحيل إلى الزوج بوصفه راويًا كليّ العلم فهو يملك مقاليد السرد كما يملك مقاليد القتل، ومقاليد المراقبة والمعاقبة وأدلة الإدانة. لقد قتل الزوجُ الغازيَ السابيَ؛ لأنه حاول النيل من فروسيته والإطاحة بفحولته، وقام بقتل زوجته تخلّصًا من الحالة النفسية التي انتابته نتيجة جوابها بالإيجاب الدّال على إقرارها بخصائه. لكنْ لو قدّرنا أنّ

(11) انظر: عبد الصّمد الديالميّ، **سوسيولوجيا الجنسانيّة العربية**، ص 38 ـ 41.

المرأة لم تعترف بأنّ الغازي قد أصابها، ولم تقسم بأنّ «النساء لم تشتمل على مثله قط»، فإنّ زوجها سيكون قاتلا مُحترفًا يسعى إلى التخلّص من وقع الخصاء في نظامه الذهني المؤسس تأسيسًا فحوليًّا عن طريق قتل زوجته البريئة[12]. ولو أنّ المرأة اعترفت بالإصابة فقط فإنّ زوجها يكون قد صمم على قتلها، ولكنه أنطقها بإعجابها بمواصلة السابي وإصابته ليكون في إنطاقها مسوّغٌ منطقيّ لفعل القتل الذي عزم عليه للتخلص من إحساسه المرير بالقهر وما سببته له عقدة الخصاء. وربما أنَّ الزوج قرأ في عيني زوجته ما ينبئُ عن إعجابها بمواصلة السابي بأثر من سلوكه معها وعلمه بكرهها له. بيد أنّ البيتين الواردين على لسان الحارث بن عامر قاتل زوجته يمثّلان مسوّغًا لقتل الزوجة؛ إذ إنّ الثقافة لن تتساهل مع قاتل زوجة جنايتها أنها سُبيت؛ لذلك يمكن القول: إنّ هذين البيتين يمثّلان حِجاجًا من قبل الزوج للدفاع عن صورته، وتسويغًا لفعله المُستنكر اجتماعيًّا وثقافيًّا. بيد أنّ هذا الِحجاج الذي يندرج في إدانة القتيلة، وتشويه صورتها حِجاجٌ تلفيقيّ يصادرُ القتيل، ويحكم عليه بالإدانة دون أنْ يُتيح للآخرين سماع صوته. والأنكى أنّ البيتين يصوّران خلاصة تحكم على «الأنثى» بالخداع، والتّلون، والتقلّب لذلك يتعيّن على الرجال ألاّ يثقوا بالنساء، لأنّ الثقة بهنّ دليل جهل وغرور. إنّ الحارث بن عمر لا يسعى، في هذين البيتين، إلى تسويغ جناية القتل

(12) لعلّ لهذه الصورة حضورًا واطّرادًا في مدونة الأدب العربيّ القديم؛ فزوجة امرئ القيس عبّرت عن إعجابها بعلقمة الفحل عندما حكّمت بينه وبين امرئ القيس في وصف الحصان. كما أنّ شهريار قام بقتل زوجته بعد أنْ وجدها مع أحد خصيانه في وضع جنسيّ. ويمكن الإشارة إلى أنّ المرأة العربية المُغتصبة، في المجتمعات المعاصرة، تعاني مصيرًا مشابها قائمًا على الإقصاء والاستبعاد والحَجْر.

وتبرئة نفسه من الفعل، وإنما يسعى إلى إضافة قيمة جديدة في سجلّ خيانة المرأة ذلك السجل الذي صاغه الرجال، وزوّدوه بخلاصة أحكامهم ونتائج تجاربهم[13].

● **التمرّد الجنسيّ وقتل الأب**

تحفل كتب الأدب بالنسويات الرافضات المُتحدّيات تعاليمَ التحريم الدينيّ الجنسيّ، إذ نقع على نصّيات تجسّد أشكالا من الجنسانيات المناوئة للقيم والتقاليد السّائدة دينيًّا وثقافيًّا. ومن ذلك النصّ الآتي:

«حملتْ ابنةُ الخسّ من زنىً فسُئلت ممن حملتْ فقالت:

أشمُّ كغصنِ البانِ جَعْدٌ مُرجّلٌ   شُغفتُ به لو كان شيئًا مُدانيا
ثكلت أبي إذ كنت ذُقتُ كريقه   سُلافًا ولا ماء من المُزنِ صافيا
فأُقسمُ لو خُيّرتُ بين فراقه   وبين أبي لاخترتُ أنْ لا أباليا
فإنْ لم أُوسّد ساعدي بعد رقدةٍ   غُلامًا هِلاليًّا فشَلّت بنانيا»[14].

يكشف النصُّ عن مُخالفة مُعلنة لتعاليم الإسلام الدينية التي تمنع

(13) أودُّ الإشارة إلى أنّ هذا التحليل لا يستهدف إصدار حكم مطلق على مؤسسة الزواج العربية وطرفيها الرئيسيين؛ الزوج والزوجة، وإنما هو تمثيلٌ لنسق ثقافيّ. وبالمقابل هناك أنساقٌ تمجّد فيها الزوجة الزوج وتمتدح فحولته الجنسية منها تمثيلاً ما ورد عند ابن هشام ونصّه:
«وقالت جميلة النميرية في زوجها:
لــه وركٌ ضــخــمٌ ورمــحٌ بــقــرّة   بــهــامــة هــرٍّ فــي قــذال مــعــجّــرِ
يـنـيـكُ بـه سبـعًـا وسبـعًـا وستـة   ومـا كـلّ هـذا فـي يـمـيـنـي بـمـنـكـر
وإنّــي إذا قــوّمــتــه وعــلــوتــه   كـأنـي عـلـيـه خـاطـبٌ فـوق مـنـبـرِ
محاسن النساء، ضمن: ثلاث مخطوطات تراثية نادرة في الجنس، ص 49.
(14) ابن حمدون، **التذكرة الحمدونية**، م 9، ص 9.

ممارسة الزنى وتعاقب الفاعل بالجلد، إنْ كان غير محصن، والرجم حتى الموت إنْ كان مُحصنًا. فالزنى من الأفعال المُخالفة التي تندرج في سياق الكبائر التي وضع لها الإسلام حدودًا مُغلّظة تحول دون اقترافها. بيد أنّ «ابنة الخسّ» جهرت بالكبيرة وهي تعلم أنها تنتهك قواعد الإسلام وتعاليمه، كما أنّ فعلها لم يتوقف عند ارتكاب كبيرة من الكبائر بل تجاوزها إلى الحمل الذي دلّ على وقوع الزنى دون الحاجة إلى أربعة شهود عدول.

ويرد اعتراف ابنة الخس ضمن سياقٍ إقراريّ ينطوي على جرأة كبيرة، إذ إنّه اعتراف لا يتضمّن إدانة لفعل الزنى، ولا ندمًا عليه، وعلى العكس من ذلك تمامًا فإجابتها تعلنُ استخفافًا بالقيم الدينية الإسلامية، وتطاولا على هيبة الأعراف الاجتماعية، فهي تواجه السؤال بإجابة مستهترة قائمة على تعظيم صورة الرجل الذي زنى بها، وشغفها به(15).

لكنّ مكمن تحدي المرأة يتجاوز كبيرة الزنى إلى استحضار الأب في سياق مفاضلة بينه وبين الرجل الذي خلّف فيها مذاق رضاب يفوق في لذّته مذاق الخمر وماء السحاب الصافيّ. ولعلّ استحضار الأب في إطار الشكل يكشفُ عن كناية دالّة على قتل الأب؛ فابنة الخس لا تتورع عن إظهار رغبتها في قتل أبيها مقابل أنْ تنعم

(15) لقد عرفت الثقافة العربية أنظمة البغاء السريّ والعلنيّ في الجاهلية والإسلام. وهناك نساء ولدن من البغاء والزنى. ويمكن الإشارة إلى كتاب أبي عبيدة معمر بن المثنّى الموسوم بـ «بغايا قريش في الجاهلية ومن ولد منهنّ» ومعلوم أنّ هذا الكتاب أُلِّفَ بدافع شعوبيّ للردّ على العرب الذين كانوا يفاخرون بصفاء أعراقهم ونقاء دمائهم. انظر: الخطيب البغدادي، **الزنى والشذوذ في التاريخ العربيّ**، ط1، الانتشار العربي، بيروت، 1999، ص 35 ـ 66.

بمواصلة عاشقها. ويؤكد القسم تمسّكها بعاشقها ورضاها بفقد أبيها، وبعبارة أخرى فإنّ مقارنة ابنة الخس بين أبيها وعاشقها تجسّد تفضيلها الحياة على الموت؛ فهي تختار الحياة مع «الغلام الهلاليّ» بدلا من البقاء ميّتةً مع أبيها، فالأب يحيل إلى الموت والغلام الهلاليّ يقترن بالحياة. ورغم أنها تدرك أنّ إرادتها صعبةُ التحقق إلاّ أنها ترضى موت أبيها على أنْ يظلّ الغلام الهلاليّ حيًّا. إنّ موت الأب يتحققُ باقتراف ابنته كبيرةً يدينها العرف والدين؛ فالأب، في النظام الأبويّ، هو الرمز الذي تنال منه أحكام العرف والدين التي تحاكمه بوصفه أبًا عاجزًا عن حماية تعاليم القيم الأبوية. وإذا كان الأب مُعادلاً موضوعيًّا لتعاليم النظام الأبوي المتمثّلة في العرف والدين وما تتضمنه هذه التعاليم من مصادرة ومراقبة ومعاقبة وهيمنة وسيطرة، فإنّ الدلالات العميقة التي تتضمنها إرادة ابنة الخس وأمنيتها تتمثل في قتل تعاليم النظام الأبويّ والثأر منها؛ فهي حسب ابنة الخس تصادر رغائب الإنسان وتغتال خياراته[16].

ويتكرر حضور الأب في نصّ المرأة المعبّر عن رغبتها الجنسية المخالفة لأنظمة العرف والدين. فقد ورد أنّ امرأة ضبيّةً قالت:

لَخلوةُ ليلةٍ وبياضُ يومٍ   من ابن الوائليّ شِفاءُ قلبي
بمحنية أوسّده شمالي   وأرفع باليمين ذيول إتبي
وأرشفُ من مُجاج الظَّلمِ منه   جَنيًّا من لذيذ الظَّلم عذبِ
وأُلصِقُ بالحشا مني حشاهُ   ويسهل من قيادي كلُّ صعبِ

(16) انظر: إبراهيم الحيدريّ، **النظام الأبويّ وإشكالية الجنس عند العرب**، ط1، دار الساقي، بيروت، 2003، ص 274.

وأُلـمِسُ كفَّه جَـهْـمًـا تـعـالـى | عـلـى رَكَـبٍ كَـحْـيـنـةِ ظـهـر قَـعْـبِ
فـيـجـمـع مـنـكـبيّ إلـيـه حـتّـى | تُـجاحفَ ركـبـتاي ضـلـوعَ جـنـبي
ويسحبُني على البوغاء حتّى | تـنـالَ غـدائـري تـعـفـيـرَ تُـربِ
أقـولُ لـه فِـداك أبـي وأمُـي | حياتُك من جميع الناس حَسْبي[17]

تتضمن الأبيات قصّة جنسيّة تصفُ وصلاً جنسيًّا بين امرأة ضبيّة ورجل وائليّ، ولعل صوت المرأة هو الذي يسجّل تفاصيل القصة بناء على أحداث قصصية تُستهلُّ بالزمن الذي يمتد من أول الليل إلى أول الفجر. وهذا الزمن مخصصٌ للوصال الجنسيّ الذي تقوم المرأة بتمثيله شعرًا قصصيًّا، وكأنها بذلك تعمد إلى تنصيص تجربتها وتخليد حكايتها وتدوين أنوثتها[18]، دون أنْ تخشى من منظومة القيم الاجتماعية ووصاية النظام الأبويّ. وإذا كان فعل الوصال دالاً على جملة أفعال بين المُتواصِلَين تشمل: العناق، والقبل، والرهز، فإنّ المرأة الشاعرة لا تكتفي بالإحالة إلى فعل الوصل، وإنما تعمد إلى شرح تفصيليّ لواقعة الوصال وكأنها تتحدّى القيم الاجتماعية السائدة وتستخفُّ بالنظام الأبويّ القائم[19]. إنها امرأة متمرّدة تبوح بتجربتها

(17) الوزير جمال الدين أبو الحسن عليّ بن يوسف القفطيّ، **إنباه الرُّواة على أنباه النُحاة**، ج3، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار الفكر العربي ومؤسسة الكتب الثقافية، القاهرة ـ بيروت، 1986، ص 300.

(18) انظر: عبد الله محمد الغذّاميّ، **المرأة واللغة**، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 1997، ص 64 ـ 68.

(19) لا شكّ في أنّ هناك استثناءات كثيرة في الأدب العربي لهذا المفهوم؛ إذ إنّ النظام الأبويّ كان في حالات كثيرة يرعى الجنسانية ويباركها ومن ذلك الخبر الذي أورده الأصفهانيّ ونصّه: «زوّج أسماء بن خارجة الفزاريُّ بنته هند من الحجاج بن يوسف، فلما كانت ليلة أراد البناء بها قال لها أسماء بن خارجة: يا بنية، إنّ الأمهات يؤدبن البنات، وإنّ أمَّك هلكت وأنت صغيرة، فعليك بأطيب

الجنسية في سياق اعتداد وفخر بما هو مدان اجتماعيًّا وثقافيّا.

ولعلّ التدقيق في بنية الضمائر العائدة على صوت المرأة يجد أنها تكررت ثماني عشرة مرة، وردت في ستة مواضع في رتبة الفاعل، وهي: أوسّده شمالي، أرفع ذيول إتبي، أرشفُ من مُجاج الظّلم، وأُلصِقُ حشاه، وأُلمِسُ كفَّه، أقول له. وتحيلُ بنية الأفعال على تحريض المرأة عاشقها على مضاجعتها ووصلها؛ فهي لا تكتفي بأنْ تومئ له بأنْ يفعل، بل إنها تشجّعه على الفعل عندما تيسّرُ له سبل الوصل واللقاء. فالمرأة، في هذا المقطع، توسّد عاشقها شمالها، وترفع بيدها اليُمنى ثوبها القصير، وتتبع الفعلين برشف رضاب عاشقها وإلصاق حشاها من حشاه، ثمَّ إنها تمسك يده وتجعلها على فرجها المُكتنز. وسوف نلحظ أنّ المرأة تغيب بعد أنْ تقوم بهذه الأفعال لتترك المجال لعاشقها؛ فهي تمكّنه من الفعل لتقع تحته في علاقة قائمة على تبادل الأدوار، أما الرجل فيحضر في بنية الضمائر

الطيب الماء، وأحسن الحسن الكحل. وإياك وكثرة المعاتبة، فإنها قطيعةٌ للود، وإياك والغيرةَ فإنها مفتاح الطلاق. وكوني لزوجك أمَةً يكن لك عبداً، واعلمي أني القائل لأمك:

خذي العفو مني تستديمي مودتي

وكانت هند امرأةً مجرِّبةً قد تزوجها جماعة من أمراء العراق، فقبلت من أبيها وصيته. وكان الحجاج يصفها في مجلسه بكل خير، وفيها يقول بعض الشعراء يخاطب أباها:

جزاك الله يا أسماء خيراً ... كما أرضيت فيشلة الأمير
بصدغ قد يفوح المسك منه ... عليه مثل كَركرةِ البعير
إذا أخذ الأميرُ بمشعبيها ... سمعت لها أزيزاً كالصرير
إذا لقحتْ بأرواحٍ تراها ... تجيد الرهز من فوق السرير

الأغاني، ج 20، ص 233.

إحدى عشرة مرة، وقع فيها فاعلاً مرتين هما؛ فيجمع منكبيّ، ويسحبني على البوغاء. وهما الفعلان اللذان يحققان خضوع المرأة في تجربة الوصل الجنسيّ للرجل. ولعلّ مقارنة بين بنية المفعول به للرجل والمرأة تكشف عن فعل السيطرة الذي يقوم به كلُّ طرف. فالرجل وقع مفعولا به دلاليًّا في المواضع الآتية: أوسّده، ألصق حشاه، أُلمس كفّه، أقول له. أما المرأة فتردُ مفعولة به دلاليًّا في ثلاثة مواضع هي: فيجمع منكبيّ، تجاحف ركبتاي ضلوعَ جنبي، ويسحبني على البوغاء.

ويكشف توزيع بنية الضمائر البنيويّ عن مركزية المرأة الكبرى في ممارسة الوصال الجنسيّ فهي التي تملك القدرة على إدارة أفعال الجنس وإنتاجها وكأنها تسعى إلى تسجيل تجربتها وتخليدها في سجل الجنسانية المتمرّدة.

ويحضر الأب، في البيت الأخير، في سياق الفداء؛ أي أنّ ابنته مستعدة أنْ تفدي عاشقها بأبيها وأمها. وإذا كان الأب والأم رمزي حَجْبٍ وفاعلي منع؛ ذلك أنهما يحاصران ابنتهما ويحولان دون وصلها لخشيتهما من طاقتها الجنسية وتصريفها في طرق خارجة عن نطاق سيطرتهما[20]، فذلك لأنهما يجسّدان المصادرة والتّسلّط اللذين يُعطّلان فعّاليتها الجنسية. ولعلّ الأبوين يحضران بوصفهما مدافعين عن النظام الديني والاجتماعي الذي تدعمه الشريعة الإلهية وتغذّيه، مما يعني أنّ فداء المرأة عاشقها بأبويها

(20) انظر: فاطمة المرنيسي، **الجنس كهندسة اجتماعية بين النصّ والواقع**، ص 26 ـ 31.

يجسّد حنينًا عميقًا إلى التخلّص من النظام الأبويّ المُطلق(21).

● التمرّد الجنسيّ وقتل الزوج

يندرج، في هذا السّياق، تمرّد المرأة الجنسيّ وجرأتها في تهديد زوجها بخيانته جنسيًّا إذا ما اتخذ غيرها زوجة أو جارية، ويُجسّدُ الخبر الآتي هذا التصوّر ونصّه: «قال أحمد بن هشام الكوفيّ: تزوجتُ فاطمة بنت أبي زيد الحامض، فلما اجتمعنا ليلة العرس وجلس النساء على الرسم مع العروس قالت لهنّ: لا أعرف لقعودكنَّ معنى، لا أنا مستوحشة فتؤنسنني، ولا محتشمة فتبسطنني، فانصرفن في حفظ الله، فقمن، وأقبلت عليَّ فقالت: احتشامُك بغضٌ، واحتشامي أبغض منه، لأنك قد جرّبتَ وقد جربتُ، وكما أنه يكبر عليك أنْ تراني مع غيرك، كذلك يكبر علي أنْ أراك مع غيري، فخذ في أمرك، والزم الصحبة يلزمْك العمل، وأنا أعطي الله عز وجل عهداً يسألني عنه، ويأخذني به، لئن خالفتني إلى امرأة لأخالفنَّك إلى ثلاثة رجال»(22).

إنّ الزوجة لا تكتفي بوضع قانون يُنظّمُ العلاقة الزوجيّة ويوضّح مخاوفها الجنسانية وإنما تقوم بنفي حقِّ الرجل في اللجوء إلى تعداد الزواج أو التّسرّي. وهي تشرع، منذ البداية، بتحديد موقفها من تعدد العلاقات الجنسية مستندة، في حِجاجها، إلى كراهة الزوج رؤيتها مع غيره من الرجال. وبذلك فإنّها تستفزّ ذكورته وفحولته وغيرته

(21) انظر: رجاء بن سلامة، **العشق والكتابة**، منشورات الجمل، ط1، كولونيا ـ ألمانيا، 2003، ص 281.

(22) انظر: **البصائر والذخائر**، م 1، ج2، ص 58.

لتؤمّن لنفسها حصانة عبر استفزازه واستحضار صورة الرجل الآخر الأكثر فحولة والمتفوّق عليه جنسيًّا[23]. إنّ المرأة تواجه الرجل بالحِجاجِ التمثيليّ[24] الذي يتأسس على عبارة أساسية هي: «وكما أنه يكبرُ عليك أنْ تراني مع غيرك، كذلك يكبر عليَّ أنْ أراك مع غيري»، فزوجة أحمد بن هشام الكوفيّ تضع نفسها بموازاة زوجها في الحقوق الجنسيّة[25]، لكنّ الأمر لايتوقف عند هذا الحدّ بل يتخطاه إلى حِجاجٍ توليديٍّ يقوم على دلالات ضمنية مُفادها أنّ

(23) تشيع الأخبار والسرديات الكاشفة عن تذمّر المرأة من ضعف زوجها الجنسي واحتجاجها على هذا المآل. ومن ذلك ما أورده التوحيدي ونصّه: «قال أبو هفّان: سمعتُ امرأة تقول لرجل: قد والله استحيتُ من الله تعالى مما أساحقك». **البصائر والذخائر**، م 2، ج4، ص 147.

(24) يتجاوز هذا الضرب من الحِجاج عقد مقارنة بين طرفين وصورتين إلى قيامه بـ «استحضار ملكتي الإحساس والمخيّلة إذ يُفيد التصوير والتأثير»، كما «أنّ التمثيل لا يُفيدُ فقط الرجوع إلى حالة خاصّة وإقامة علاقة تشابه معها، بل يُفيد كذلك اتخاذ نموذج فعليّ أو خياليّ يكون مرجعًا لعملية الإسناد»، والتمثيل لا يفيد إقامة علاقة تشابه بين طرفين بل بين علاقتين». انظر: مليكة غبار وآخرون، **الحجاج في درس الفلسفة**، ط1، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006، ص 24 ـ 26.

(25) عبّرت بعض النساء عن رفضهنّ لفقدان حقوقهنّ الجنسية نتيجة كبر الزوج وشيخوخته التي تحولُ دون منح الزوجة حقّها الجنسيّ. ومن هذه النصوص: «قال أبو عمرو بن العلاء: رأيتُ أعرابيةً فلم أرَ أمجن منها، ورأيتها تُبوِّلُ شيخاً، فلما رأتني قالت: ما تصنع نساؤكم بأحدكم إذا بلغ غاية هذا الشيخ؟ قلت: ترفَّقتْهُ وتلطّفته، فقالت: وإنْ ضعُفت قواه وكُفَّ بصرُه؟ قلت: وإنْ كان ذلك، فضربت بيدها إلى ذكره فقالت: وإنْ استرخى ذكرُه وخُسفت أنثياه وقلّ فعله؟ قلت: ما لك ويحك ولهذا الشيخ؟ فقالت:

لا خيرَ في الشيخ إذا ما اجلخَّا ... واطلخَّ ماءُ عينه ولخَّا

واحدودبَ الظهرُ فكان فخَّا ... ونام منه أيرُه واسترخى»

البصائر والذخائر، م2، ج4، ص 149. وللوقوف على تفاصيل وافية حول جنسانية المُسنّين في الثقافة العربية الإسلامية انظر: آمال قرامي، **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية**، ص 823 ـ 854.

الزوجة لا تعترف بحقّ الرجل في تعدد جنسانياته، ولا تؤمن بالمرجع القرآنيّ الذي يمنحه هذا الحقّ، لذلك تبدو هازئة بالسلطة التي تجعل للرجل حقًّا في تعداد جنسانيته على حساب إقصاء الزوجة واستبعادها. إنّ صوت المرأة المعبّر عن عهدها باختلافها إلى ثلاثة رجال في حال اختلف زوجها إلى امرأة واحدة يكشفُ استخفافها بحقّ الرجل في إشباع نهمه الجنسيّ وتعداد جنسانيته، ولعلّ توظيفها للقسم والتوكيد المضاعف في قولها: «لأخالفنّك» يبرهن على النقمة التي تعتمل في داخلها جرّاء استحضارها امرأة أخرى تشاركها في زوجها.

إنّ زوجة أحمد بن هشام الكوفيّ تستعير أدوات الإقصاء التي يستعملها الرجل في الدفاع عن أنوثتها وصلاحيتها وقدرتها على إشباع زوجها وإرضائه وتلبية حاجاته الجنسانية، وهي عندما تهدد زوجها وتتوعده وتعاهد الله على «اختلافها إلى ثلاثة رجال» في حال اختلف زوجها إلى امرأة واحدة فإنها تعبّر عما يسكنها من رغبة في الخلاص من قهر الزوج وما يملكه من سلطة تتيح له تعديد جنسانيته. إنها في النهاية لا تسعى إلى قتل الزوج وإنما تسعى إلى النيل من المنظومة الرمزية التي توفّر له ممارسة التسلط والقهر والاستبعاد.

المبحث الثاني

الآخر في الجنسانية العربية

يحضُر الآخر في الجنسانية العربية بوصفه خاضعًا للممارسات الجنسية التي يمارسها الإنسان المُتفوّق ثقافيًا ودينيًا وعرقيًا وطائفيًا، وسوف يمنح التفوّق الثقافيّ المُتفوّق حضورًا طاغيًا وإحساسًا كبيرًا بهويّته الجنسيّة التي تستعلن وتظهر بوصفها أداة للقهر والإهانة. كما أنّ الممارسة الجنسية ترد، في هذا السياق، بوصفها فعلا شائنًا يهدف إلى إلحاق العار والضيم بالمفعول به. وتتعدد صورة الآخر في هذا الخطاب؛ فهي تحيل تارة إلى الآخر غير العربيّ، وتحيل تارة أخرى إلى الآخر غير المسلم، كما أنها تشير إلى الآخر المختلف في المذهب والعقيدة فالأنا ليست بنية معرفية متماسكة؛ أي أنّ الآخر قد يكون عربيًا لكنه مختلفٌ في هويته القبلية أو الدينية، كما أنّ الآخر قد يكون مُسلمًا لكنه مختلف في مذهبه وعقيدته. وفي الأحوال كلِّها فإنّ الآخر يقع في الجنسانية العربية موقعًا دونيًا؛ إذ إنّ ما يلحقُ به من استعمال وإخضاع جنسيين يمثّلُ تتويجًا للسيطرة والهيمنة، بمعنى أنّ هدف الفاعل الجنسيّ يتجاوز الاستمتاع الجنسيّ إلى إلحاق

الإهانة والضيم بالمفعول به الخاضع للفعل الجنسيّ[1]. أي أنّ الآخر لا يمثّل شريكًا حقيقيًّا وإنما شريك رمزيّ، بمعنى أنّ الهدف الأساسيّ في هذا السلوك الجنسيّ ليس الوصول إلى المتعة الجنسية بل إلى تحقير الآخر وإهانة هويته.

• أوهام الفحولة

كنّا قد بحثنا، في المبحث السابق، السبيّ الجنسيّ الذي رعته مؤسسة القبيلة العربية لتأمين مواردها من النساء لغايات الاستعمال والاستخدام. وسوف نعرض فيما يلي، صورة الرجال العرب المسلمين الذين كانوا يقعون في الأسر ويتعرّضون لابتزاز جنسيّ قد يُعرِّضُ حياتهم للخطر والموت إنْ ظفر بهم أعداؤهم. ومن تلك الروايات ما وقع مع أعشى همدان الذي كان كما قال عنه أبو الفرج الأصفهانيّ: «أحد الفقهاء القرّاء للقرآن»[2]، وتقول الرواية المُحكمة في بنيتها الإسنادية: « كان أعشى همدان أبو المُصَبّح ممن أغزاه الحجّاجُ بلد الديلم ونواحي دستبى، فأُسِر، فلم يزل أسيراً في أيدي الديلم مدة. ثم إنّ بنتا للعلج الذي أسره هَوِيته، وصارت إليه ليلاً فمكنته من نفسها، فأصبحَ وقد واقعها ثمانيَ مرات؛ فقالت له الديلمية: يا معشرَ المسلمين، أهكذا تفعلون بنسائكم؟ فقال لها:

---

(1) لا تقتصر الإهانة على المفعول به جنسيًّا وإنما تمتدّ لتشمل من يحيطون به. فالممارسة الجنسية غير الشرعية قد تستخدم سلاحًا فعّالا للنيل ممن يقعون في دائرة المفعول به. دليل ذلك هذا النصّ: «وقع بين مزبد ورجل كلام فقال الرجل: تكلمني وأنا قد نكت أمك؟ فرجع إلى أمه فقال لها: أتعرفين نائكاً؟ قالت: أبو علية؟ قال: ناكك والله! أنا أسألك عن اسمه وتجيبينني بكنيته؟!». **البصائر والذخائر**، م 2، ج 4، ص 148.

(2) **الأغانيّ**، ج6، تحقيق: إحسان عباس وإبراهيم السعافين، وبكر عباس، ص 27.

هكذا نفعل كلّنا؛ فقالت له: بهذا العمل نصرتم[3]؛ أفرأيتَ إن خلّصتك، أتصطفيني لنفسك؟ فقال لها نعم، وعاهدها. فلما كان الليل حلّت قيوده وأخذت به طرقاً تعرفها حتى خلصته وهربت معه. فقال شاعر من أسرى المسلمين:

فمن كان يفديه من الأسر ماله   فهمدان تفديها الغداة أيورُها»[4]

تنفتح الرواية على مشهد غزو ينطلق من الكوفة حيث إقامة الوالي الأموي الحجاج بن يوسف الثقفيّ ويستهدف الدّيلم والمنطقة الواقعة بين الريّ وهمذان، وبحسب مشروع الغزو فإنّ على الغُزاة أنْ يحققوا نصرًا مؤزّرًا على المُستهدفين بالغزو يقوم على قتل كلّ من يعترض الغزو الإسلامي والفتك به علاوة على إخضاع المناطق المستهدفة إلى سلطة المسلمين الغُزاة وهيمنتهم، فالغزو هو الهدف الاستراتيجيّ الذي يورده نصُّ الرواية المُدعّم بقوة الإسناد في فاتحته.

وإذا كانت الرواية السابقة مقتطعةً من سيرة ذاتية أخبارية لأعشى همدان فإنها من المؤكد أنْ تُسلّط الضوء على مكامن التوهّج في هذه السيرة. وتُشدد الرواية على أسر أعشى همدان، ووقوعه، في أيدي الدّيلم، مُدّة لا تفصحُ الروايةُ عنها. لكنّ النصّ يخبر ضمن مساره الاستدلاليّ أنّها مدة طويلة؛ إذ إنّها أتاحت لابنة العلج الذي أسر أعشى همدان أنْ تهواه، وبحسب معجم العشق العربيّ فإنّ الهوى

(3) ورد في كتاب الوشاح في فوائد النكاح ما يماثل هذه الرواية، إذ أورد السيوطيّ نقلاً عن كتاب «نزهة المذاكرة وأنس المحاضرة» «أنّ الحكم بن عبدل شكا إلى ابن هُبيرة الضّبعة، فوهب له جارية من جواريه، فواثبها ليلة صارت إليه تِسعًا أو عَشْرًا. فقالت: جعلت فداك، مّمن أنتَ؟ قال: امرؤٌ من أهل الشّام. قالت: «بهذا العمل نُصرتم»» .**الجنس في أعمال الإمام جلال الدين السّيوطيّ**، ص 208.

(4) **الأغانيّ**، ج6، ص 28.

من مراتب الحبّ التي تتوسّط تجربة العشق التي تبدأ بالمودة، ثمّ المحبة، ثمّ الحبّ، ثم الهوى، ثم العشق، فالهيام، والوله، فالتّيم.

إنّ المراحل التي أمضتها ابنة العلج لبلوغ مرتبة الوصال الجنسيّ مع أعشى همدان تكللت بالنجاح، فالنصّ يخبر أنها لم تتعرض لمحاولة الوقوع في قبضة أبيها الفارس الذي تمكّن من الإيقاع بأعشى همدان وأسره، فالأب، في هذه الرواية، يظهر غافلا عن أسيره، وساهيًا عن ابنته العابثة. ولعل لحضور الأب الضعيف مقصدًا ضمنيًّا؛ إذ إنّ ما يخبر عنه النص لا يكمن في منطوقه وإنما في مضمونه. إنّ النصّ يحيل إلى الوقوع في الأسر من قبل المأسور «أعشى همدان» لكنه يخبر عن وقوع ابنة العلج في أسر أعشى همدان الجنسيّ بعد أنْ وقعت في أسر هواه. لكنّ النصّ لا يحدّث عن فخاخ أعشى همدان التي نصبها للإيقاع بابنة العلج في براثن هواه. كما أنّ النص يحجب عنّا التدابير الاحترازية التي اتخذها العلج لحراسة أعشى همدان خشية فراره وهربه، النص مُصاغٌ ليناسب نزعة التمركز العربية التي تُمجّد الأنا وتقلل من شأن الآخر.

هكذا ينطق النصّ بأنّ ابنة العلج صارت إلى أعشى همدان «ليلا فمكّنته من نفسها، فأصبح وقد واقعها ثماني مرات». لكنّ النصّ نفسه يحجب أسئلة تدور حول مكان اللقاء، وما إذا كان مُحاطًا بالحرّاس الليليين، كما أنّ النص لا يفصحُ عن آليات الممارسة الجنسية التي شهدها لقاء الآسرة بالأسير والآسر بالمأسورة، إذ إنّ كلّ واحد منهما أسير الأخر؛ أعشى همدان أسير الغزو، وابنة العلج أسيرة الهوى. كما أنّ كلّ واحد منهما آسرٌ؛ فابنة العلج آسرة من حيث إنها امتدادٌ للأب الآسر، وأعشى همدان آسر من جهة أنه

استطاع أنْ يُخضع ابنة العلج «ثمرة أبيها» لهواه، واشتهائه ومواصلته.

إنّ القارئ يعجِزُ عن إدراك لقاء جنسيٍّ دبّرته ابنة العلج وخططت له امتدّ من الليل إلى مطلع الصبح وهو مرحلة تالية للفجر، وهذا يعني أنّ أعشى همدان كان مُطمئنًّا ويتمتع باستعداد نفسيٍّ هائلٍ مكّنه من مواقعة ابنة العلج ثماني مرّات. ولعلّ لعدد المواقعة دلالات مهمة؛ فهو من ناحية يُشير إلى أنّ ابنة العلج وأعشى همدان لم يكونا يخشيان الرقباء والعسس، لهذا استغرقا في استعمال اللذات إلى درجة الانهمام بالذات والإفراط في بلوغ الشهوة ومعاودة المتعة. وهو من ناحية أخرى يشير إلى فيض في الفحولة سوف يختزلها البيت الشعريّ الذي تختتم به الرواية نفسها.

بيد أنّ القيمة الحقيقية التي تسعى الرواية إلى إبرازها هي القدرة الجنسية الكبيرة التي يتمتع بها أعشى همدان، إذ إنها كانت سببًا في تعلّق ابنة العلج به وقيامها بفكّ قيوده وتخليصه من الأسر بعد أنْ وقعت في أسر فحولته الساحرة. لم تقم ابنة العلج بمدح فحولة أعشى همدان ولا التعبير عن انتشائها ورضاها، بل الرواية تجعلها تنطق بما هو أكثر إبلاغًا وذلك عندما سألت أعشى همدان عن حقيقة نشاط المسلمين الجنسيّ وإنّ كانت نساؤهم يحصلن على هذه المُتع واللذائذ الجنسية كما حدث معها. ولعلّ صيغة الاستفهام الواردة تثبت للمسلمين تفوقًا جنسيًّا، وإقرارًا من ابنة العلج بهذا التفوّق، فصيغة الاستفهام تتضمن استفهامًا إقراريًّا مفاده الاعتراف بفحولة المسلمين الجنسية وتبجيل نشاطهم الجنسيّ الهائل.

وتقوم بنية الحوار على مبدأ حسم الرواية سرديًّا؛ فأعشى همدان أجاب عن استفهام ابنة العلج الإقراريّ بإجابة قاطعة شافية مُفادها

«هكذا نفعل كلّنا» في إشارة واضحة إلى إحالة الضمير على جمع المسلمين، وسوف تعمل هذه الإجابة على استدراج ابنة العلج وإغوائها بالرغم من أنها نالت قسطًا وافرًا من الوصل الجنسيّ، إنّ الكلام في هذه الحال يعمل على إخضاع المرأة نفسيًّا، وإعدادها ذهنيًّا للتمركز حول القضيب الذي تسعى لامتلاكه وحيازته. لكنّ الرواية تؤسس تعظيمًا للصناعة الجنسية الإسلامية، فإذا ما عددنا الرواية مُلفّقةً في جزء كبير منها فإنّ التدقيق في الرابط السرديّ بين انتصارات المسلمين وفحولتهم الجنسية يكشف عن قدر كبير من هذيان المُخيلة المُنتجة للرواية، فالنصّ يُلفّق عالمًا مُتخيًّلا ويسعى إلى منحه تمثيلا قائمًا. وبعبارة أخرى فإنّ العبارة التي أوردتها المرأة ونصّها «بهذا العمل نُصرتم» تكشف عن دلالات ضمنية مهمة مُفادها أنّ الانتصارات التي يسعى المسلمون إلى إحرازها تستهدف الوصول إلى إشباع النهم الجنسيّ الهائل الذي يسكن الذات المُسلمة، أو أنّ طاقتهم الجنسية كانت قوّة تحركهم إلى إحراز النصر العسكريّ الذي كان وسيلة إلى الوصول إلى الأهداف الجنسيّة.

لكنّ القراءة لا تتوقف عند هذا التحليل بل إنها تمتدُّ إلى قراءة المُتخيّل الجنسيّ، ذلك أنّ أعشى همدان الذي وقع في الأسر مدة لم تعيّنها الرواية قد أُصيبَ بحالة تشبه الهياج الجنسيّ نتيجة انقطاعه عن ممارسة الجنس الذي يورث في الرجل احتباسًا في منيّه واحتقانًا كبيرًا في طاقته الحيويّة مما يدفعه إلى التوتّر والتشنّج، وبعبارة أخرى فإنّ الفعل الجنسيّ الذي يُنجز في ظلّ هذه الظروف يحمل رموز المرض القديم الكائن في توتّر الذات اللاإراديّ، والتهيّج الدائم الذي يجعل المرء في حالة انتعاظ وانتصاب دائمين، إنه تهيّج جنسيٌّ

ملازم لا حلَّ له أبدًا، ومن أعراضه بقاء المريض في حالة تشنّج دائم، علاوةً على نوبات حادة تقترب من الصرع، وانتصاب القضيب الدائم. ولهذا المرض الجنسيّ أعراضٌ أهمها رغبة دائمة في المضاجعة لا يُمكن إشباعها، «ولا يخففها إرضاء الشهوة نفسه؛ لأنّ الانتصاب يستمرُّ بعد نيل أكثر اللذات تعددًا»، وتعتري المريض حالة من الخروج عن حدود اللباقة في الأفعال والأقوال الناجمة عن ازدياد حجم القضيب الدائم. ولهذه الحالة المرضية تفسيرات مهمة أبرزها: تمدد الشرايين الناتج عن التكوين البيولوجيّ في بيئة معينة وما يندرج فيها من مناخ، وغذاء، وهواء، أو أنّ هذه الحالة تنتج عن «انحباس المني» الناتج عن الانقطاع عن المضاجعة قسرًا، أما التفسير الأخير فيكمن في الثقافة المنتجة لمفاهيم اللذات الجنسية[5].

لكنّ الرواية تعود لتجسّد تمايزًا في الهويّات السّاردة وذلك عندما يحضر صوت شاعر من أسرى المسلمين الذي كانوا قد وقعوا في الأسر. وسوف يطلعنا الشاعر على خلاصة ما وقع مع أعشى همدان؛ إنه بيت شعريٌّ يختزل تجربة كاملة من جهة ويُمجّدُ القضيبية الهمدانية التي ينتمي لها أعشى همدان بعد أنْ كانت الرواية تسعى إلى تمجيد الفحولة الإسلامية، يقول هذا البيت:

فمن كان يَفديه من الأسرِ مالُهُ فهمدانُ تفديها الغداةَ أيورها

هكذا يُفاخَرُ بالقضيب عضوِ الفحولة الذي يُجسّدُ هاجس الافتتان والتمركز، فالقضيب يكاد يكون تميمة تدرأ المخاطر عن المُتسلّح

---

(5) انظر: ميشيل فوكو، **تاريخ الجنسانية: الانهمام بالذات**، ترجمة: جورج أبي صالح ومراجعة: مطاع الصفديّ، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 78 ـ 80.

به، وهو طبيب الشهوة، وترجمان الحياة[6]. إنّ الأير، عند أعشى همدان، يُعوّضُ عن اللسان والسيف، فهو وإنْ هُزم في المعركة ووقع أسيرًا وفقد ترسه وسيفه إلاّ أنه يملك سلاحًا بديلاً يمنحه القدرة على تشغيل فضاء القتال بطريقة أخرى. لذلك يمكن أنْ يُفهم قول الشاعر:

ويُبعثُ يوم الحشر أمّا لسانُه   فعيٌّ وأمّا أيرُه فخطيبُ[7]

وقول أبي حُكيمة راشد بن إسحاق الكاتب (ت 240 هـ) في رثاء أيره وهجائه[8]:

أَلا أَيُّها الأَيرُ الَّذي قَلَّ نَفعُهُ   أَما فيكَ خَيرٌ كَم تُذَمَّ وَكَم تُشكى؟
أَلَم تَكُ أَولى بِالتَصَبُّرِ في الوَغى   إِذا كُنتَ مِمَّن يُظهِرُ الحِنْثَ وَالنُسكا
حَكى عَنكَ مَن لاقاكَ ضَعفاً وَذِلَّةً   وَفيكَ بِحَمدِ اللَهِ أَضعافُ ما يُحكى
رَأَيتُكَ في حالِ الفُسوقِ مُشَمِّراً   فَفيمَ هَداكَ اللَهُ لي تَكتُمُ النُسكا
بِكَيتُكَ لَمّا لَم تَقُم عِندَ حاجَةٍ   وَحُقَّ لأيرٍ لا يَقومُ بِأَن يُبكى

هكذا يحضر الأيرُ، في الثّقافة العربية، بوصفه مُعادلا موضوعيًّا للقوة والبطش والفتك، لذلك يُباهى به ويُفاخر إنْ كان فاعلاً مُنتصبًا، ويُرثى ويُهجا إنْ كان عاجزًا[9].

---

(6) انظر: باسكال كينيار، **الجنس والفزع**، ط1، ترجمة: روز مخلوف، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ص 52 ـ 55.

(7) انظر: ابن قتيبة الدينوريّ، **عيون الأخبار**، المجلد الرابع (كتاب النساء)، ص 109.

(8) راشد بن إسحاق الكاتب (ت 240 هـ)، **ديوان أبي حُكيمة**: **في الأيريّات**، ط3، منشورات الجمل، كولونيا ـ ألمانيا، 2007، ص 64.

(9) انظر: عبد المجيد جحفة، **سطوة النهار وسحر الليل**: **الفحولةُ وما يوازيها في التصوّر العربي**، ط 1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1999، ص 17، 59 ـ 62.

● الأيرُ علامةً سيميائيةً

لقد ساهمت المرأة في صناعة المتخيّل الجنسيّ وتنظيم مفاهيمه، فقد وردت في كثير من الأخبار عليمةً بأحوال الرجال وعارفة بمنازلهم الجنسية. فقد ورد في الأخبار ما نصّه: «أسرت عنزةُ الحارث بن ظالم، فمرت به امرأةٌ منهم فرأت كمرةً سوداء، فقالت: احتفظوا بأسيركم فإنه ملكٌ وخدن ملك. قالوا: وكيف عرفت ذلك؟ قالت: «رأيت حشفةً سوداء من فروم النساء»[10].

لقد علمت المرأة العنزيّة بمنزلة الحارث بن ظالم الرفيعة بعد أنْ رأت كمرة أيره السوداء، وصفة الاسوداد ناجمة عن مضاجعة النساء المُستفرِمَات، وهنّ اللواتي يتخذن من ماء عجم الزبيب دواء لتضييق فروجهنّ الواسعة، لمعاظمة اللذة الجنسيّة[11]. لكنّ الخبر

(10) انظر: ابن قتيبة الدينوريّ، **عيون الأخبار**، المجلد الرابع (كتاب النساء)، ص 108.

(11) لقد وجَّه عبد الملك بن مروان رسالة شديدة اللهجة للحجاج بن يوسف الثقفي؛ لأنّه قسا على أنس بن مالك وقال فيها: «لا مرحباً بك ولا أهلاً. لعنةُ الله عليك من شيخ جوَّالٍ في الفتنة. . .». فكتب له عبد الملك بن مروان: «بسم الله الرحمن الرحيم، يا ابن المُستفرمة بعجم الزبيب، والله لقد هممتُ أنْ أركلَك ركلة تهوي بها في نار جهنّم. قاتلك الله يا أُخيفشَ العينين أصكَّ الرِّجلين، أسودَ الجاعرتين. والسلام». الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج1، ط5، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1985، ص385 - 386. ويبدو أنّ وصف الاستفرام معروف في نساء ثقيف. وقد لازمت هذه الصفة الحجاج فأُضيفت إلى رصيده الثقافي، فقد أورد التوحيدي استناداً إلى المدائني ما نصه: «كان عروة بن الزبير عند عبد الملك بن مروان يحدِّثه ـ وعنده الحجاج بن يوسف ـ فقال له عروة في بعض حديثه: قال أبو بكر ـ يعني عبد الله بن الزبير ـ فقال الحجَّاج: أعند أمير المؤمنين تُكنِّي ذلك الفاسق؟ لا أمَّ لك. فقال عروةُ: ألِي تقول هذا لا أمَّ لك وأنا ابن عجائز الجنة خديجة وصفية وأسماء وعائشة، بل لا أمَّ لك أنت يابن المُستفرمة بعجم زبيب الطائف. «الإمتاع والمؤانسة، ج3، تصحيح وضبط: أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.ط، ص182. =

المتقدّم لم يبين الكيفية التي جعلت امرأة ترى كمرة أير الحارث بن ظالم، ولم يكشف عن سبب إجابتها بمثل هذه الإجابة رغم أنه كان بمقدورها التملّص من الإجابة أو استحضار إجابة أخرى. كما أنّ الخبر لا يقدّمُ بيانًا لموقف الرجال العنزيين الذي سمعوا الإجابة التي تستبطن تعظيمًا للحارث بن ظالم، وامتداحًا لقضيبيته الباذخة في الوقت التي تتضمن انتقاصًا من شأن رجال قومها، ولعلّ هذا الخبر دُوّن للمباهاة بسيد ذُبيان الحارث بن ظالم والانتقاص من شأن آسريه الذين تعيّن عليهم الحرص على الحارث بن ظالم بعد أنْ فُتنوا بعلامة أيره[12].

وقد عمدت المرأة إلى الإقرار بخبراتها الجنسية والمُفاخرة بزيجاتها المتعددة، ومن ذلك ما ورد عند الجاحظ ونصُّه: «خطبَ رجلٌ امرأةً أعرابيّة فقالت له: سل عنّي بني فلان وبني فلان وبني فلان. فعدّت قبائل، فقال لها: وما علمهم بك؟ قالت: في كلّهم قد نكحت. قال: أُرَاكِ جَلنْفعةً قد خَزّمتك الخزائم. قالت: لا، ولكنّي جوّالةٌ بالرّحل عَنْتَريس»[13].

إنّ السياق الذي ترد فيه هذه النادرةُ سياقٌ حِجاجيٌّ محورُه خبرةُ

= والـمُستفرمة هي التي تجعل الدواء في فرجها ليضيق. والفِرام: ما تتضيّقُ به المرأة من دواء. ويرى ابن منظور أنّ عبد الملك كتب للحجاج بذلك؛ « لأنَّ في نساء ثقيفٍ سَعَةً فهُنَّ يفعلنَ ذلك يَسْتَضِقنَ به. «لسان العرب، مادة: (فرم). وانظر: آمال قرامي، **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية**، ص 645 ـ 646.

(12) للوقوف على أخبار الحارث بن ظالم انظر: **أيام العرب في الجاهلية**، ص 242.

(13) **البيان والتبيين**، م1، ج2، تحقيق: عبد السلام هارون، ط5، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1985، ص 181.

المرأة وكفايتُها الجنسية، فالمرأة تريد إبراز قَدْرِها وشأنها أمام الخاطب بإشارتها إلى نكاحها المتعدد في القبائل، وكأنها تُفاخِرُ بتجاربها[14]، وتُباهي بخبراتها هذا إذا ما علمنا أنّ هناك رواية أخرى لهذه النادرة وردت في لسان العرب في مادة (جلفع) جاء فيها أنّ المرأة قالت لخاطبها: «إنْ سألت عني بني فلان أُنبئت بما يسرُّك، وبنو فلان ينبئونك بما يزيدك فيّ رغبة، وعند بني فلان مني خبرٌ»[15]. ولعل تحليلا لسانيًّا لبنية الشرط يحيلُ إلى تعدد الجواب، في حين أنّ فعل الشرط واحد «سألت». ويقوم جواب الشّرط على النبأ والخبر المُتضمّنين السرور والرغبة، وكأن المرأة تسعى إلى تحفيز الرجل على السعي إلى التمسّك بها، وإذا كان النبأ والخبر يدلاّن على العلم من جهة أنهما يتضمّنان معرفة لم تكن معلومة إلاّ أنهما يدلاّن على الجهل من جهة أنّ الرجل الخاطب لا يعلم قيمة المرأة ولا يعرف قَدْرها. واعتدادُ المرأة بتعدد نكاحها في القبائل دليلُ خبرة رفيعة، وأهمية بالغة، لذلك لم تقم المرأة بإخفاء تجاربها، ولا تجاهل ماضيها لأنها تدرك أنّ القيم الثقافية السائدة لا تعاقبها ولا تحول دون حضورها، ولا تعرقل رغبتها، ولا تحكم عليها بالإقصاء والفشل كما تفعل المجتمعات العربية المعاصرة،

(14) من ذلك مثلا: «قالت ابنة الكميت لأمها: أيُّ الأيور أحبّ إليك؟ قالت: أير فرس في حرارة قبس، في لين فنك في استدارة فلك في حقو رجل صمك. وقالت جارية: ما شيء أحب إلي من رجل ينيكني بأيره في حري، وخصيته تدق على باب استي فتهيج شهوتي». الراغب الأصفهانيّ (ت 502 هـ)، **محاضرات الأدباء ومحاورات الشّعراء والبلغاء**، ج3، ص 229.

(15) أشار لهذه الرواية عبد السلام هارون في حاشية رقم (3) في كتاب: **البيان والتبيين**، م1، ج2، ص 181.

لذلك جاء جوابها واضحًا يقوم على أسلوب التحقيق «في كلّهم قد نكحت». إنّ هذا الصوت الممتلئ قوّة وإرادة لم يكن ليصدر لو لم تكن تدعمه سُننٌ ثقافية تعترف بحرية المرأة وحقّها في الطلاق والزواج اللذين يدلان على قانون يبيح تداول الجنس دونما قيود أو عقبات. بيد أنّ الرجل سيتوصّلُ إلى نتيجة قد تدفعه إلى التراجع عن رغبته في خطبة المرأة، وذلك في قوله: «أُرَاكِ جَلنْفعةً قد خَزّمتك الخزائم»، وهو قول يتضمّن كناية عن صفة الكِبَر وذهاب البهاء، أي أنها امرأة مُسنّةٌ ذلّلت وسُخّرت في زيجاتها المتعددة، ولعل الجذر اللغوي (خ ز م) يدلُّ على الثقب الذي يُجعل في أنوف الإبل ليسهل اقتيادها بوساطة الخزامة وهي الحلقة التي توضع في الأنف. لكنّ المرأة تدافع عن نفسها بكونها ناقة عنتريسًا، وهي الناقة الفتيّةُ الصلبة الوثيقة الشديدة القادرة على الانتقال من مكان إلى آخر بتماسك وقوّة وصلابة[16]. ولعل المقام يستبطنُ إشاراتٍ جنسيّة؛ فالرجل شبَّه المرأة، بعد أنْ علم بتعدد زيجاتها في القبائل، بالناقة الهَرِمة «جَلنفعة» التي ذهب بهاؤها من الأسفار، والمرأة تدفع عن نفسها هذه الصفة وتؤكد أنها ناقةٌ فتيّة «عنتريس». وإذا كان الرجل يسعى إلى الحطّ من قيمة المرأة الجنسية وذلك بوصفها أنها ناقة هرمة فإنّ المرأة تتعالى على الرجل من خلال ازدراء فحولته وذلك بأنْ وصفت نفسها بكونها عنتريسًا. وبعبارة أخرى فإنّ المرأة تريد استدراج الرجل بوسيلتين؛ عن طريق استثارته جنسيًّا، فالناقة الفتية ألذّ للضّراب، وازدرائه جنسيًّا، في حال إعراضه عنها، أي أنه يعجز عن

(16) انظر: أحمد عبد التواب، **نوادر الأعراب**، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2007، ص 402.

إتيان امرأة عنتريس جوّالة بالرحل، تبحث عن رجل قادر على إشباع نهمها الجنسيّ[17].

● الآخر المُختلف عرقيًّا

تُحيل هذه القضية على الآخر المُختلف عرقيًّا الذي يرد في منزلة دونيّة، ويُقصدُ بالاختلاف العرقيّ في هذا السياق النزعة الشعوبية التي استشرت في الثقافة العربية القديمة وخلّفت فيها صراعاتٍ اجتماعية وسياسية ومذهبية. وقد انبرى الأدباء والكتّاب العرب للدفاع عن العروبة والعرب والردّ على الطاعنين الذين حاولوا الانتقاص من شأن العرب وأمجادهم وتقاليدهم وتاريخهم ومآثرهم. وسنتوقف عند نصّ واحد للتدليل على حضور الآخر المختلف عرقيًّا في سياق تقريع جنسيّ، يقول النصّ: «وكان الحكم بن محمد بن قُنْبُر المازنيّ قد عظُم شأنه في بني تميم، حتى كان يصلِّي على جنائزهم، فلما لجَّ في رأي الشُّعوبيَّة، وقال في ذلك الأشعار، ضربته بنو مازنٍ، وهم مواليه، فلما ألحُّوا عليه في الضرب، نادى: يا آل تميم! فقال أعرابيّ:

يدعُو تميماً، وتميمٌ تضربُهْ

تلطِمُهُ طوراً، وطوراً تركبهْ

(17) وبالمقابل نقف على نصّيات تكشِفُ عن ضيق المرأة وتذمّرها من كِبَر أير زوجها وعدم قدرتها على احتماله. يروي الجاحظ ما نصّه: «قالوا: وشكت امرأة مؤرِّج الأزْدي عظم أير زوجها إلى الوالي، واسمها خوصاء، فقالت:

إنِّي أعُوذ بالأمير العدْلِ مِن مُنْتن الرِّيح خبيثٍ وغْلِ

يحمل أيْراً مثل أير البغلِ».

كتاب البغال، ص 320.

وقال مُسلم بن الوليد:

تركْتَ صفاتِ الخيلِ والخيلُ معقلٌ
وأصبحت في وصف البغال الكوادنِ
حننْتَ إليْها رغْبةً في أُيورها
فدونك أيرَ البغل يا عبْد مازنِ»[18]

يرد هذا النصّ في كتاب البغال للجاحظ الذي يندرجُ في سياق «وصف الأشراف شأن البغلة، في حُسن سيرتها، وتمام خَلقها، والأمور الدّالة على السرّ الذي في جوهرها، وعلى وجوه الارتفاق بها، وعلى تصرُّفها في منافعها، وعلى خفّة مئونتها في التنقّل في أمكنتها وأزمنتها، ولم كلف الأشراف بارتباطها، مع كثرة ما يزعمون من عيوبها؟ ولم آثروها على ما هو أدوم طهارة خُلُقٍ منها؟ وكيف ظهر فضلُها مع النقص الذي هو فيها؟ وكيف اغتفروا مكروهَ ما فيها، لِما وجدوا من خصال المحبوب فيها؟»[19].

يعمد الجاحظُ إلى كشف سرديات الأشراف الذي كَلِفوا بارتباطهم بالبغال وتفضيلها على سائر المركوبات، بيد أنّ الجاحظ سيعمل على استحضار نصيّات البغال في الثقافة والاستعمال وما ورد من المواقف المقترنة بها. وسوف يُظهر الجاحظ انحيازًا إلى مسلم بن الوليد في نزاعه وخصومته[20] مع الحكم بن قُنبُر بشأن الموقف من الشعوبية؛ فالحكم بن قُنبر ينحاز إلى مذهب الشعوبية الذي يزدري

(18) **كتاب البغال**، ص 301 ـ 302.

(19) **كتاب البغال**، ص 216.

(20) ورد أنّ الحكم بن قُنبر «كان يهاجي مسلم بن الوليد الأنصاريّ مدّة، ثمّ غلبه مُسلم»، **الأغانيّ**، ج14، تحقيق: إحسان عباس وإبراهيم السعافين، وبكر عباس، ص 103.

العرب ويحقّر رموزهم، لذلك يتخذ مسلم بن الوليد من موقف الحكم بن قُنبر المذهبيّ ذريعة للطعن فيه وتحقيره وتسفيهه عبر استثماره الخيل معادلاً موضوعيًّا للثقافة العربية والبغال معادلا موضوعيًّا للشعوبيين الذي يفضّلون العجم على العرب.

وإذا كانت الخيل رمزًا ثقافيًّا عربيًّا فإنها مَعْقِلٌ وملجأٌ لمن يحتمي بها أما البغال فلا توفّر حماية لمن يلجأ إليها. وعلاوة على ذلك فإنّ الخيل تقترن، في المتخيّل الثقافيّ العربيّ، بالفروسية والبطولة والحرب والقتال في حين أنّ البغال تقترن بالأثقال والبلادة، ثمّ إنّ العرب حقّروا البغل عندما قالوا: «سُئل البغل من أبوك؟ فقال: الحصان خالي». وهذا المعنى مُتضمّنٌ في قول مسلم بن الوليد الذي صغّر الحكم بطريقتين عندما جعله واقعًا تحت أير البغل، وعندما جعله عبدًا لمازن. وإذا كان الحكم بن قُنبر من الموالي الذين تبعوا الشعوبية فإنّ الشعوبيين كلّهم واقعون تحت أيور البغال، وهكذا فإنّ أير البغل يعمل بوصفه علامة إذلال وتحقير وتسفيه للشعوبيين الذي يحاولون البرهنة على تفوقهم العرقيّ والحضاريّ على العرب[21].

(21) من الجدير ذكره أنَّ الجاحظ نفسه أنبه إلى فتنة المُفاخرة، لكنه لم يُلزم نفسه بما أنبه الآخرين وحذّر منه فهو يقول: «وليس أدعى إلى الفساد ولا أجلبَ للشرِّ من المُفاخرة، وليس على ظهرها إلاّ فخورٌ، إلا قليل». لكنّه يقول في مواضع أخرى: «قد علمنا أنّ العجمَ حين كان فيهم المُلكُ والنّبوّة كانوا أشرف من العرب، وأنّ الله لمّا حوّل ذلك إلى العرب صارت العرب أشرفَ منهم». وقوله: «وأيُّ شيءٍ أغيظُ من أنْ يكون عبدُك يزعُمُ أنه أشرفُ منك وهو مُقرٌّ أنه صار شريفًا بِعِتْقِكَ إياه». ولعلّ هدف الجاحظ، من حِجاجه، أنْ يُقدّم سلسلة من الأدلة لإظهار تفوّق العرب على الموالي دون أنْ يعي أنّ أدلته قائمة على المُغالطات .**رسالة في النابتة**، رسائل الجاحظ، م 1، ج 2، ص 23.

• الآخر المُختلف دينيًا

تشيع في مدونة الأدب العربيّ القديم تمثيلات جنسانية ترتبط بالآخر المختلف دينيًّا، ولعلّ حضور المرأة والغلام المسيحيين من أبرز هذه التمثيلات. ويعود السبب في شيوع التمثيل المسيحيّ إلى أنّ المسلمين كانوا يرتادون أديرة المسيحيين؛ للتنزّه وشرب الخمر واللعب والقصف، وقد كان يقصد هذه الأديرة فئات من المجتمع الإسلاميّ كلّه، بدءًا من الخلفاء ومرورًا بالولاة والقادة والقضاة وانتهاء بالشعراء والمُجّان والمُخنّثين والخلعاء[22]. ويدلُّ هذا على أنّ المسلمين كانوا يقصدون هذه الأديرة للخروج عن وقارهم الذي كان يفرضه عليهم الالتزام الدينيّ، خاصّة أنّ الأديرة كانت بعيدة عن أعين الناس والحواضر مما يجعلها مكانًا آمنًا لممارسة الأنشطة المحظورة نظرًا لمنعتها وحصانتها[23]. ولعلّ وصف الأديرة بكونها «عامرة، نَزِهَةً، كثيرة البساتين والفواكه والكروم والحانات والخمّارين معمورَةً بأهل التطرّب والشربِ، وهي موطن من مواطن الخُلعاء»[24]، يصوّر جمالية المكان المترافقة مع السرّية التي تُحاط بها الممارسات القائمة فيها[25].

(22) من هؤلاء الخلفاء المأمون، والمتوكل، والمعتز. انظر: أبو الحسن علي بن محمد الشابستيّ (ت 388 هـ)، **الدّيارات**، ط 2، مطبعة المعارف، بغداد، 1966، ص 45، 85، 164.

(23) انظر: أبو الفرج الأصبهانيّ (ت 362 هـ)، **الدّيارات**، تحقيق: جليل العطيّة، ط 1، رياض الريّس للكتب والنشر، لندن ـ قبرص، 1991، ص 13 ـ 14.

(24) **الدّيارات**، ص 54.

(25) يقول الشابستيّ في وصف «دير زكي» الواقع بالرقّة على الفرات: «وهو من أحسن الدّيارات موقعًا وأنزهها موضعًا. وكانت الملوك إذا اجتازت به نزلته وأقامت فيه، لأنه يجتمع فيه كلُّ ما يريدونه من عمارته ونفاسة أبنيته وطيب المواضع التي به. ونزَهه ظاهرةٌ، لأنّ له بقايا عجيبة. وبناحيته من الغزلان والأرانب وما شاكل ذلك وما يُصطادُ بالجارح من طير الماء والحُبارى وأصناف الطير. وفي الفرات، بين =

وهذا يعني أنّ الأديرة كانت منتجعات للهو واستراحات للمجون في الوقت الذي كانت فيه أمكنة عبادة للرهبان والراهبات، ولا يمكن تفسير هذه الازدواجية في أمكنة مخصصة للعبادة إلا بكون القائمين عليها رأوا أنْ يقدّموا خدمات ترفيهيّة للمسلمين مقابل أنْ يحظوا بالأموال وسبل الحياة خاصة أنّ بعض الخلفاء كان يقدم لهذه الأديرة أموالاً طائلة مقابل اللهو الذي كانوا ينالونه والظرف الذي يحظون به من الديرانيين الذي يحرصون على مفاكهة الروّاد ومنادمتهم(26).

وفضلا عن اللهو والشرب والقصف والغناء فقد كان لمرتادي الأديرة أهدافٌ أخرى تكمن في المُتع الجنسيّة، إذ تشير المرويّات إلى أنَّ الراهباتِ كنّ مطمحًا لكلٍّ من يبحث عن الوصال الجنسيّ. ولهذا الطموح ما يؤكّده في المدوّنة الشعرية التي ماهى شعراؤها بين الراهبات والحور العين في الجنة. فقد ورد بيتان شعريان نصّهما:

نعم المحلُّ لمن يسعى للذّته — ديرٌ لمريمَ فوق الطهر معمورُ
ظلٌّ ظليلٌ وماءٌ غيرُ ذي أسنٍ — وقاصراتٌ كأمثال الدّمى حورُ

فالأديرة كانت فضاءً حافلا بالمتع والمسرّات المُحرّضة على هذا النوع من الوصال. يقول الشابستيّ عن دير الخوات: «. . . وهو ديرٌ كبيرٌ عامرٌ، يسكنه نساءٌ مترهِّباتٌ متبتّلاتٌ فيه. وهو وسط البساتين والكروم، حسن الموقع، نَزِهُ الموضع. وعيده الأول من الصّوم.

= يديه، مطارحُ الشّباك للسمك. فهو جامعٌ لكلِّ ما تريده الملوك والسّوقة. وليس يخلو من المتطربين لطيبه، سيّما أيّام الربيع: فإنَّ له في ذلك الوقت منظرًا عجيبًا». **الدّيارات**، ص 218.

(26) انظر قصة الخليفة العبّاسيّ المعتز بالله في دير مرمار، الشابستيّ، **الدّيارات**، ص 164 ـ 165.

يجتمع إليه كلّ من يقرب منه من النصارى والمُسلمين، فيُعيِّدُ هؤلاء، وينزَّه هؤلاء. وفي هذا العيد ليلةُ الماشوش، وهي ليلةٌ تختلط فيها النساء بالرجال، فلا يردّ أحدٌ يده عن شيء، ولا يردُّ أحدٌ أحدًا عن شيء. وهو من معادن الشراب، ومنازل القصف، ومواطن اللهو»[27]. أمّا ديرُ العذارى فهو «ديرٌ حسنٌ عامرٌ، حوله البساتين والكروم، وفيه جميع ما يحتاج إليه. ولا يخلو من متنزّه يقصده للشرب واللعب. وهو من الدّيارات الحسنة، وبقعته من البقاع المُستطابة. وإنما سُمّي بدير العذارى، لأنّ فيه جواريْ متبتّلات عذارى، هُنَّ سكّانه وقطّانه، فسُمي الدير بهنّ»[28].

ويروي الشابستيّ روايةً ترجع في سندها إلى الجاحظ نصّها: «حدثني ابن فرج الثعلبيّ، أنّ قومًا من بني ثعلب، أرادوا قطع الطريق على مال السّلطان فأتتهم المُعاينة، فأعلمتهم أنّ السلطان قد نذر بهم، فساروا ثمّ أزمعوا على الاستخفاء في دير العذارى، فصاروا إلى الدير ففتح لهم، فما استقرّوا حتى سمعوا وقع حوافر الخيل في طلبهم. فلما أمنوا وجاوزتهم الخيل، خلا كلُّ واحدٍ منهم بجاريةٍ هي عنده عذراء، فإذا القسّ قد فرغ منهنّ، فقال بعضهم في ذلك:

وألوطَ من راهبٍ يدّعي ... بأنّ النساء عليه حرامُ
يُحرِّمُ بيضاء ممكورةً ... ويُغنيه في البضع عنها غُلامُ
إذا مشى غضَّ من طرفه ... وفي الدّير بالليل منه عُرامُ
ودير العذارى فضوحٌ لهنّ ... وعند اللصوص حديثٌ تمامُ»[29].

(27) نفسه، ص 93.
(28) نفسه، ص 107.
(29) نفسه، ص 107 ـ 108.

لا يُحيلُ الدير في هذا النصّ على العبادة واللهو بل إنّ الدّال يتفكك ليحيلَ على فضاء يقترن بالمَنعةِ والحصانة اللتين يوفرهما الدير. فاللصوص لجأوا إلى الدير لحصانته واستشعارهم الأمن والنجاة، بيد أنّ اسم الدير «دير العذارى» يعمل على الإحالة على مُتخيّل جنسيٍّ(30)، فالاسم عنوان ودالٌّ يملك حمولة دلالية كبيرة تقترن من الناحية الدينية بالسيدة مريم العذراء أم النبي عيسى عليه السلام، وهو يقترن بالعذرية والبتولة اللتين تُعدَّان كنزًا جنسيًّا ثمينًا يحيل على الفاتحة الجنسية، وتجدد الرغبة. وبحسب الرواية فإنّ اللصوص توجهوا للدير طلبًا للاستخفاء، وقد تحقق طلبهم، «فصاروا إلى الدّير ففُتح لهم»، ولعلّ بنية الفعل المبني للمجهول تكشف عن تعاون الراهبات العذراوات مع اللصوص، فالدير كما وصفه الشابستيّ « فيه جوارٍ متبتّلات عذارى، هُنَّ سكّانه وقطّانه، فسُمي الدير بهنّ»، إنه فضاء أنثويّ لا وجود لغير الأنثى فيه. لكنّ الرواية المسندة إلى الجاحظ تكذّبُ عذرية المكان؛ فقد وجد اللصوص بعد أنْ خلا كلُّ واحدٍ منهم براهبة أنّ الراهبات لسن

(30) لعلّ من الجدير ذكره أنّ الديرَ يحضر في مرويات ألف ليلة وليلة بوصفه مكانًا لاستدراج الرجال وإغوائهم، فالدير، كما ورد في الليلتين السابعة والأربعين والثامنة والأربعين، مكانٌ يُدهشُ العقل يصبح فيه الرجال المُستدرجون تحت حُكم الراهبات وفي ذمّتهنّ. كما أنّ الراهبات يعلمن أنّ عقيدة المسلمين تحلل لهم التمتع بهنّ. فقد ورد على لسان راهبة تخاطب شَركان: «لأنّ اعتقادكم أنه يحلُّ لكم التمتع بمثلي كما في كتبكم حيث قيل فيها: أو ما ملكت أيمانكم». وتحضر الراهبة في هذه الليلة مُشفقة على الغرباء، لكنّها في الوقت نفسه تملك نفسًا عامرة بالشجاعة علاوة على كونها فطنةً حذرة تخاف غدر «شركان». ألف ليلة وليلة (نسخة مصورة عن طبعة بولاق 1252 هـ)، مُقابلة وتصحيح الشّيخ مُحمّد قطّة العدويّ، ج1، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2010، ص 143 ـ 147.

عذراوات كما وَهِموا؛ ذلك أنّ الراهبات يكنّ في الغالب الأعمّ عذراوات لأنهنّ يترهبنّ في سنٍّ مبكرة من حياتهنّ، وكما أوهمهم الاسم، فاسم الدير مخاتلٌ ومُخادع إنه يشير إلى عُذرية الراهبات لكنّهنّ في حقيقة الأمر غير عذراوات(31). وسوف تكشفُ الرواية عن احتيال اللصوص؛ فهم لم يقدروا أنّ الدير أنقذهم من الشرطة وآمنهم من خوف السلطان بل لقد راحوا يستعملون الراهبات ويستمتعون بهنّ جنسيًّا. ويبدو أنّ هذه الرواية صيغت لتوافق الرؤية الإسلامية؛ إذ إنها تشدد على عدم عذرية الراهبات وعلى فقدان عذريتهنّ بواسطة قسّ الدير. كما أنها تكشف عن توق اللصوص إلى فعل الافتضاض؛ ذلك أنهم يعلمون يقينًا عذرية الراهبات. إنّ الرواية تريد أنْ تقلل من أهمية ممارسة اللصوص الجنس مع الراهبات

(31) تحيلُ العُذرية على مُتخيّل يشمل تقاطع الخمر المُعتّق بالراهبة العذراء، فالشعراء المُجّان عمدوا إلى المماهاة بين الخمر المُعتّق والعذرية. يقول أبو نواس:

لقد قلت حين تلألأت في كأسها ... وتضايقت كتضايق العذراء

لا بُدَّ من عضّ المراشف فاسكني ... وتشبّك الأحشاء بالأحشاء

ديوان أبي نواس (ت 199 هـ)، ط1(جمعية المستشرقين الألمانية)، تحقيق: إيفالد فاغنر، دار المدى للثقافة والنشر، 2003، ج3، ص 20.

ويقول الحُسين بن الضحّاك:

أَتبَعتُ وَخزَةَ تِلكَ وَخزَةَ هَذِهِ ... حَتّى شَرِبتُ دِماءَهُنَّ جِراحا

أَخرجتُهُنَّ مِنَ الخُدورِ حَواسِراً ... وَتَركتُ صَونَ عفافِهِنَّ مُباحا

في دَيرِ سابُرَ، وَالصَباحُ يَلوحُ لي، ... فَجَمَعتُ بَدراً وَالصَباحَ وَراحا

فَفَعَلتُ ما فَعَلَ المَشوقُ بِلَيلةٍ ... عادَت لَذاذَتُها عَلَيَّ صَباحا

فَاذهَب بِرغمكَ كَيفَ شِئتَ فكُلُّهُ ... مِمّا اقتَرَفتُ تَكبّرًا وَجِماحا

ديوان الحُسين بن الضحّاك (ت 250 هـ)، ط1، تحقيق: جليل العطيّة، منشورات الجمل، كولونيا ـ بغداد، 2005، ص 61،

وإخضاعهنّ جنسيًّا، وتعاظم من مسألة تعرّض الراهبات لفقدان العذرية عن طريق القس. كما أنّ الرواية مُصاغةٌ وفق برنامج سرديٍّ يتضمن حدث ملاحقة شرطة السلطان للصوص، دون أنْ يُلمح إلى أنّ حدث المُلاحقة محضُ فخّ نصبه لصوص العذرية من أجل الإيقاع بالراهبات.

وإذا كانت الرواية تشدد على استباحة القسّ عذريّة الراهبات واستغلاله موقعه الدينيّ ومن ثمّ إدانته وتحقير مؤسسة الدير التي يُخفي اسمها حقيقة مريرة يستنكرها المدلول فإنها من جهة أخرى تتضمن تستّرًا على جناية اللصوص وسوء صنيعهم، وبهذا المعنى فإنّ الرواية تصرف النظر عن غدر اللصوص بمن آواهم وأحسن إليهم ووفّر لهم حماية وتمنحهم عفوًا في حين أنها تُجرّم الراهبات والقسّ بعد أنْ وضعتهم في محور التضاد، فجناية اللصوص المتمثّلة في لصوصيّتهم وسوء صنيعهم مع الراهبات وإساءتهم للدير الذي وفّر لهم الحماية أمورٌ يُعادلها استغلال القسّ للراهبات وإفقادهنّ عذريتهنّ. كما أنّ الروايةَ تقصد إلى كشف دلالة العدد فالدير يضمّ قسًّا واحدًا وراهباتٍ كثيراتٍ وهو عندما يفتح التخييل على هذا الفضاء البشريّ المكانيّ فإنه يهدف إلى الإحالة إلى الدير بوصفه فضاء جنسيًّا تشيع فيه النساء الكثيرات اللواتي لا يملكن من يستعملهنّ جنسيًّا.

ومن الروايات الكاشفة عن إساءة استعمال الأديرة ما أورده أبو حيّان التوحيديّ (ت 414 هـ) ونصّها:

«قال الماهانيّ: كانت في بعض الديارات راهبةٌ قد انفردت بعبادتها، وكانت تُقري الضيف وتجير المنقطع، وكانت النصارى

تتمثل بعبادتها وعفافها، فمرَّ بالدير رجل كان من شأنه أن يدّخرَ الفواكه، فيحمل في الصّيف فواكه الشتاء، وفي الشتاء فواكه الصيف إلى الملوك، ومعه غلامٌ له وحمارٌ موقّرٌ من كل فاكهةٍ حسنةٍ، فقال للغلام: ويحك، أنا منذ زمانٍ أشتهي هذه الراهبة، فقال الغلام: كيف تصل إليها وهي في نهاية العفاف والعبادة؟ فقال: خذ معك من هذه الفاكهة وأنا أسبقك إلى سطح الدير فإذا سمعتني أتحدَّث معها بشيء فأرسل ما معك من الروزنة؛ فأصعد الغلامُ سطحَ الدير، وجاء الرجل فدقَّ الباب فقالت: من هذا؟ قال: ابن سبيل وقد انقطع بي، وهذا الليل قد دهمني، ففتحت ودخل، وصار إلى البيت الذي الغلام على ظهره، وأقبلت هي على صلاتها، وقالت: لعلّه يحتاج إلى طعام، فجاءته به وقالت: كل، فقال: أنا لا آكلُ، قالت: ولم؟ قال: لأنّي مَلكٌ بعثني الله تعالى إليك لأهب لك ولداً، فارتاعت لذلك وجزعت، وقالت: أليس كان طريقك على الجنة فهلاَّ جئت معك بشيء منها؟ قال: فرفع الرجل رأسه وقال: اللهم بعثتني إلى هذه المرأة، وهي بشرٌ، وقد ارتابت فأرها يا رب برهاناً، وأنزل عليها من فاكهة الجنة فتزداد بصيرة ومعرفة، فرمى الغلام برمّانة من فوق، وأتبعها بسفرجلة، ثم بكُمَّثراةٍ، ثم بخوخة، فقالت: ما بعد هذا ريبٌ فشأنك وما جئت له، فشال برجليها وجعل يدفع فيها وهي تُمِرُّ يديها على جَنْبَيْه كأنها تطلب شيئاً، فقال لها: ما تلتمسين؟ قالت: نجد في كتابنا أنّ للملائكة أجنحة وأراك بلا جناح، فقال: صدقت، ولكنا معشر الكَرُوبِيِّين بلا جناح»[32].

(32) انظر: **البصائر والذخائر**، م 3، ج 6، ص 159.

إنّ الرواية تعرض لراهبة الدير صورتين؛ الأولى: مثالية وتتمثّل في انفراد الراهبة بعبادتها وبقائها وحيدة في الدير لمعاظمة الأجر التعبّديّ، وإقرائها الضيف، وإجارتها المنقطع. والثانية: ساذجة تتمثل في تقديم الراهبة بوصفها راهبة غِرّةً لا تملك حصانة معرفيّة كافية بيان ذلك أنها «ارتاعت وجزعت» عندما أخبرها الرجل أنه «مَلكٌ بعثه الله ليهب لها ولدًا». إذ إنها سقطت ضحية حِجاج الرجل المُغالط؛ فالرجل استند إلى المخزون القرآني للإيقاع بالراهبة التي ارتاعت وجزعت لأنّها استحضرت قصة السيدة مريم مع جبريل عليه السلام، لذلك فإنّ أسلوبَ الحِجاج الذي اعتمد عليه الرجل للتغرير بالراهبة يملك خاصية تحقيق الالتباس، فعبارة « لأني مَلكٌ بعثني الله تعالى إليك لأهب لك ولداً» تحمل إشارات رمزية قادرة على تحريك آليات الراهبة التأويلية، ومن ثمّ دفعها إلى اعتقاد فحوى الكلام وتصديقه[33]. بيد أنّ الرواية لم تكتف بهذا الحِجاج المُغالط الذي يمنح المتكلم في الرواية (= الرجل) القدرة على إخضاع الراهبة لسلطته الإكراهية بل إنّ الرواية ذهبت إلى تضخيم صورة الخداع وذلك عندما سألت الراهبة الرجل قائلة: «أليس كان طريقك على الجنة فهلاّ جئت معك بشيء منها؟»، مما يعني أنّ الراهبة استسلمت لتأثير الحِجاج المُغالط ووقعت تحت تأثير الرجل الذي سوف يتعيَّن عليه زيادة وقع الوهم الذي ظنته الراهبة يقينًا، وذلك بأنْ سأل ربَّه برهانًا فقال: «اللهم بعثتني إلى هذه المرأة، وهي بشرٌ، وقد ارتابت فأرها يا رب برهاناً، وأنزل عليها من فاكهة الجنة فتزداد بصيرة

(33) انظر: عبد السلام عشير، **عندما نتواصل نغير: مقاربة تداولية معرفيّة لآليات التواصل والحِجاج**، ط1، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006، ص 131.

ومعرفة»، فالرجل يطلب ربَّه مزيدًا من الخِدع والأوهام لتزداد الراهبةُ بصيرة ومعرفةً ويقينًا. إنّ البراهين التي يطلبها الرجل ليعضد بها خدائعه وأراجيفه هدفها تعميق يقين الراهبة بالوهم، وهكذا فإنّ انقياد الراهبة وراء حِجاج الرجل مكّنه من إحكام قبضته على الخطاب؛ فهو يهمُّ بالإيقاع بها بين فخذيه وهي تهمُّ به ليمنح مُتخيّلها السّرديّ من الأدلة والبراهين ما يجعلها تتماهى مع السيدة مريم، لذلك لم تكتفِ الراهبةُ بالحجة الأولى وإنما مضت تطالبه بحُجّة أخرى؛ حتى تعزز استجابتها بالأدلّة والبراهين.

وسوف تمضي الرواية إلى تحقيق رغبة الراهبة المتمثّلة في البرهان والرويّة، فالرجل سأل ربّه أمرين؛ البرهان العاصم، وإنزال فواكه الجنّة. بمعنى أنّ إنزال فواكه الجنة أمرٌ مختلفٌ عن البرهان وقد وردا على الترتيب؛ البرهان أولاً، وإنزال فواكه الجنّة ثانيًا. لقد تحقق المطلب الثاني قبل الأول: فقد تمّ إنزال فواكه الجنّة عندما «رمى الغلام برمّانة من فوق، وأتبعها بسفرجلة، ثم بكُمَّثراةٍ، ثم بخوخة». بيد أنّ البرهان تحقق بعد إنزال الفاكهة، وذلك عندما أقرّت الراهبة للرجل بصحّة حِجاجه وقالت: «ما بعد هذا ريبٌ فشأنك وما جئت له، فشال برجليها وجعل يدفع فيها». إنّ البرهان الذي يستدعيه دعاء الرجل هو تحقق القدرة الجنسية التي تُمكّنه من مجامعة الراهبة التي أسلمت نفسها لمَلَكٍ مُحصّنٍ بالبراهين والأدلة الإلهية. لكنّ الرواية لا تكتفي بهذا المآل بل تمضي إلى مُعاظمة غرارةِ الراهبة ودهاء الرجل الذي يحضر، في الرّواية، أعلم من الراهبة بتعاليم الدين المسيحيّ؛ فالراهبة أدركت أثناء المُجامعة أنّ المَلك لا يملك أجنحة وهو أمر يتعارض مع ما ورد في الكتب والشروح المسيحيّة مما يعني أنّ المَلك

زائفٌ، بيد أنّ الرجل يبدد سؤالها الحِجاجيّ الإنكاريّ بوسيلتين؛ الأولى: تصديق كلامها المتضمّن أنّ للملائكة أجنحة، والثانية: بالاستدراك على التصديق؛ وذلك بقوله: «ولكنا معشر الكَرُوبِيِّين(*) بلا جناح»، إنه يُؤكد كونَه ملكًا متميّزًا؛ حتى تزداد الراهبة يقينًا بعد أنْ اختبرت أنه مَلكٌ يحمل من فواكه الجنة، فالرجل حاجج الراهبة بأنّه مَلَكٌ رفيع الشأن من سادة الملائكة ليزداد تمكّنًا منها بعد أنّ شكّت بعدم وجود أجنحة له. لقد قدّم الرجل حِجَاجًا تبكيتيًّا وكأنّ لسانه المُضمر يقول: «وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلا»، و:

فقل لمن يدّعي في العلم معرفة
حفظت شيئًا وغابت عنك أشياءُ

لقد كانت راهبات الأديرة هدفًا سهلا لطلاّب المتع الجنسيّة الذين لم يكونوا يتورّعون عن ارتكاب الحماقات بحقّ الراهبات كما فعل أبو الطّمَحَان القينيّ الذي يرد خبره في هذا النص. «قيل لأبي الطّمَحَان القينيّ: خبّرنا عن أدنى ذنوبك. قال: ليلة الدير. قالوا: وما ليلةُ الدير؟ قال: نزلت على ديرانيةّ فأكلت طَفَيْشَلاً لها بلحم خنزيرٍ، وشربت من خمرها، وزنيت بها وسرقت كساءها ومضيت»(34).

إنّ هذه المرويات تجعل من الفئات الدينية غير الإسلامية هدفًا للممارسة الجنسية الخاضعة للفحولة الإسلامية التي تعبر فضاءات

(*) ورد في لسان العرب لابن منظور مادة: (ك ر ب) ما نصّه: «الكَروبيون سادةُ الملائكة منهم جبريل وميكائيل وإسرافيل، هم المقرّبون. والملائكة الكَروبيون: أقرب الملائكة إلى حملة العرش». وقد أنبه د. إسماعيل القيام إلى ضرورة توضيح معنى الكلمة وأثار حولها تساؤلاً أثمر عن قيامه بكشف دلالتها بالرجوع إلى لسان العرب.

(34) انظر: ابن قتيبة الدينوريّ، **عيون الأخبار**، المجلد الرابع (كتاب النساء)، ص 107.

الآخرين الجنسية وتخضعها لرغائبها الاستهوائية، إنها تمارس عليها ما يعاظم من إخضاعها وتبعيتها، وهما تبعيةٌ وإخضاعٌ لهما ما يسوّغهما دينيًّا. يقول أبو نواس(35):

أنيكُ الندامى والذين تهوّدوا ... وقالوا بأنا قد قتلنا ابن مريمِ
وكلّ مجوسيٍّ شريفٍ، وإنني ... أرى نيكهم فرضًا على كلِّ مُسلمِ
وقد نِكتهم دهرًا طويلاً وآنفًا ... أجول بأيري بين أفخاذ مُجرمِ
فهذا فعالي، ما حييتُ، وإنني ... أعافُ من اللذات ما لم يُحرّمِ

ولم تقتصر الانتهاكات الجنسيّة الموجّهة ضد المختلف دينيًّا على عامّة الناس بل إنّها صدرت من قبل القائمين على شعائر الدّين، ولعلّ الخبر الآتي يجلّي هذا الجانب ونصّه: «وُجد مؤذنٌ على ظهر صبيٍّ نصرانيٍّ بالمسجد فقيل: ما تصنعُ؟ فقال: أليس الله يقول: ﴿**ولا يطؤون موطئًا يَغِيظُ الكُفَّارَ ولا ينالُونَ من عدوٍّ نيلاً إلاَّ كُتِبَ لهم به عَمَلٌ صالحٌ إنّ الله لا يُضِيعُ أجرَ المُحسنينَ**﴾ سورة التوبة آية 120؛ فأيّ موطئٍ أغيظ للكفّار من هذا؟»(36).

- **الآخر المختلف مذهبيًّا**

ترد في كتب الأدب العربيّ القديم أخبار ونصيّات كاشفة عن الجنسانية بوصفها أسلحةً تستعمل للنيل من الفرق والمذاهب الإسلامية، ومن هذه الأخبار الخبر الآتي ونصّه:

(35) انظر: **النصوص المُحرَّمة**، تحقيق: جمال جُمعة، ط2، رياض الريّس، 1998، ص 98.

(36) أبو القاسم الراغب الأصفهانيّ، **في المجون والسخف**، ضمن: الجنس عند العرب، ج1، منشورات الجمل، ط2، كولونيا ـ ألمانيا، 2003، ص 153.

«كان سكران يبكي ويقول: لو عرفت قتلة عثمان. فقال له مخنّث: وما كنت تصنع بهم؟ قال: كنت أنيكهم. فقال المخنث: أنا قتلته، فامتطاه وقال: يا ثاراتِ عثمان! فقال المُخنّثُ من تحته: إنْ كنت ولي الدم وهذه عقوبتك فإني أقتل كلَّ يوم عثمان»[37].

يُحيل هذا الخبر إلى الصراع الذي نشبّ بين المسلمين إثر قتل الخليفة الثالث عثمان بن عفّان وما نجم عنه من انقسام في صفوف المسلمين وصراع على الخلافة انتهى بحربين كبريين هما: الجمل وصفّين، إذ خرج أهل الشام يطالبون بالثأر لمقتله والمطالبة بدمه وقاتليه. ويكشف الخبر عن أنّ الرجل السكران المنحاز للخليفة عثمان من أهل الشام وأنه أمويّ الهوى والانتماء. وأنه أدرك ثأره في مُخنّث يبحث عمّن يشفي غليله. وتضمّن الخبر سخرية مريرةً مُفادها؛ أنّ النيك ينوب مناب الثأر، أو أنّ أصحاب عثمان لم يبلغوا ثأرهم وأضاعوا دمه. إنّ الفعل الجنسيّ في هذا الخبر يسعى إلى إدانة أصحاب عثمان والسخرية منهم، أما صناعة الخبر فلا تكاد تسلم من الوضع والنحل؛ فالخبر، وإنْ أحال إلى الواقع، إلاّ أنه ضربٌ من التخييل.

وتحيل بعض الأخبار على سياقات الخصومة بين الأمويين والعلويين الذين لم يتورّعوا عن اقتراف الانتهكات الجنسية في سبيل تطهير نفوسهم من الغَلبة والضيم اللذين لحقا بهما جرّاء العداوة التاريخية المستحكمة في صفوف الطرفين. ومن هذه الأخبار ما أورده التوحيديّ ونصّه: «قال مسعّر، حدثني علي بن الحسين

(37) ابن حمدون، **التذكرة الحمدونية**، م 9، ص 490.

العلوي قال: كان بهمذان رجل يعرف بأبي محمد القُمِّيّ، وكان متصرّفًا بها، وكان شديد الحماقة في بغضه معاوية؛ فورد البلد غلامٌ بغداديٌّ، وكان يكتب الحديث، وبلغ القُمِّيّ خبره، وأنه صبيحُ الوجه موصوفٌ بالملاحة، فوجه غلاماً له إليه بدينارين، ودعاه إلى منزله، فمضى الغلامُ واحتفل القُمِّي في المائدة والزينة والكرامة، حتى إذا كان وقت النوم قام الغلام وطرح جنبه ناحية، فنهض وراءه القُمِّي وراوده وداوره، فلما أجاب كرهاً أقحم عليه أيره، فتأوه الغلام وصرخ وقال: اخرج أمك بظراء، فقال القُمِّي: دعني من هذا وانزل على أحد ثلاثة أمور: إما أن تلعن معاوية، وإما أنْ تردَّ الدينارين، وإما أنْ تستدخل أيري كلَّه، فقال الغلام: أما لعنُ معاوية فلا سبيل إليه، وأما الديناران فقد أنفقت أحدهما ولا ترضى ارتجاعه إلا مع الآخر، وأما الصبرُ على مرادك فأنا أستعين بالله عليه؛ فغمز عليه بالحميّة، وجعل الغلام يتلوى ويقول: هذا في رضاك يا أبا عبد الرحمن قليل»[38].

إنّ هذا الخبر يوضّح حجم القهر الذي خلّفته العداوة والكراهية في نفوس العلويين وحقدهم على الأمويين، ذلك أنّ الخصومة بينهما تاريخية ودينية وعقائدية لا يُمكنُ للزمن محوها وإنهاؤها بل على العكس يؤججهها ويسعّرها. أمّا الجنس فهو وسيلة تتيح لرجل مثل أبي محمد القمّي أنْ يدرك مناله من غلام بغداديٍّ يتعلّم الحديث ويسلك مسالك المُحدّثين، ومعلوم أنّ الخصومة بين المحدّثين والعلويين كبيرةٌ؛ إذ مثّل خطاب المُحدّثين الجهاز المعرفيّ الذي عزّز

(38) أبو حيان التوحيديّ، **البصائر والذخائر**، م 1، ج1، ص 187.

سلطة الأمويين ودعمها ورسّخها. وقد اجتمع في الغلام شيئان جعلاه فريسة لأبي محمد القميّ الذي يتمتع بسلطة رفيعة في همدان إذ يشدد الخبر على أنه «كان مُتصرِّفًا بها»، ولا يُعرف كيف بلغ نبأ ورود الغلام البغداي إلى همدان، ولا معرفة القميّ بوصول الغلام إلاّ إذا كان القمي قد نشر عيونه في أرجاء البلد ليعرفوا القادمين والوافدين. ويسرّع الخبر بوصف الغلام الذي كان «يكتب الحديث، وصبيح الوجه، وموصوفًا بالملاحة»، لكنه يحجب هدف الغلام في زيارته همدان التي تبدو من الخبر علويّة الهوى والمذهب، لذلك كان يجدر بالفتى أنْ يتخفّى وألا يُعلن انشغاله بعلم الحديث. لكنّ الخبر يوضّحُ أنّ الغلام كان غِرًّا؛ إذ إنه أعلم أهل همدان باشتغاله في علم الحديث، علاوة على أنه اقتيد بدينارين الأمر الذي يكشف عن فقره وهي دلالة لا يمكن تصديقها إذا ما عُلم أنّ المسافر وطالب العلم أحرص ما يكونان على تأمين الموارد المالية.

بيد أنّ الخبر يبالغ في إهانة الغلام وتعظيم شأنّ أبي محمد القمّيّ الذي يسخّر سلطته لاقتياد غلام يطلب العلم، والنيل منه بقهره

(39) تشيع الأخبار الجنسيّة المروية في صيغة النكتة في كتاب البصائر والذخائر وفي غيره من كتب الأدب، وهي تدلّ على الاحتقان المذهبيّ والطائفي الذي كان منتشرًا في ذلك العصر، وهو احتقانٌ ناتج عن العداء المُستحكم بين جميع الطوائف والمذاهب ويعبّر عن أصواتهم دون مواربة ومداراة كأن التوحيديّ يجسّدُ أصوات جميع الفئات ولا ينحاز لفئة على حساب الأخرى. لذلك فإنّ تواتر الأخبار المرتبطة بالفئات الدينية المتنوعة دليل على موضوعيّة التوحيديّ ومصداقيّته الأدبية القائمة على العدالة السّردية. ومن تلك الأخبار: «أدخل رجلٌ علويٌّ بيتَه قحبةً، فلما أرادها قالت: الدراهم، قال: دعي عنك هذا ويحك مع قرابتي من رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت: دع هذا، عليك بقحاب قم، هذا لا ينفق على قحاب بغداد». أبو حيان التوحيديّ، **البصائر والذخائر**، م 2، ج3، ص 87.

جنسيًّا، وهو قهرٌ يستبطن تحقيق غاية مذهبية[39] تكمن في لعن مُعاوية بن أبي سفيان، وهو مطلب القميّ من الغلام الذي رفض الامتثال والخضوع لإرادة القميّ المذهبية مُفضِّلاً الخضوع والامتثال الجنسيّ. وفي كلتا الحالتين فإنّ الغلام يحضر خاضعًا لإرادة أبي محمد القميّ الذي يبغض معاوية إلى درجة الحماقة.

وتدلُّ هذه الروايات والأخبار على أنّ فعل الجنس يُستثمر بوصفه معادلاً موضوعيًّا يحقّر الآخر ويهينه ويزدريه، في حين أنّ فاعل الجنس يحضر بوصفه غالبًا وقاهرًا وظافرًا، وأنّ المفعول به يحضر كسيرًا مهزومًا ذليلاً فاقدًا مروءته وعفّته. علاوة على أنّ أثر الإهانة الذي يُخلّفه فعل الجنس لا يُمحى إلاّ بقتل المتسبب بفعل الإهانة.

مصادر الدراسة ومراجعها

● أولاً: المصادر

الأبشيهيّ، أبو الفتح شهاب الدين محمد بن أحمد (ت ٨٥٢ هـ)، ط١، **المستظرف في كل فن مُستطرف**، تقديم وشرح: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣.

الإتليديّ، محمد بن دياب (ت بعد ١١٠٠ هـ)، **نوادر الخلفاء المُسمّى إعلام الناس بما وقع للبرامكة مع بني العبّاس**، تحقيق: أيمن عبد الجابر الجهيري، ط١، دار الآفاق العربية، القاهرة، ١٩٩٨.

الأصبهانيّ، أبو بكر محمد بن داود (ت ٢٩٧ هـ)، **الزّهرة**، ط٢، تحقيق: إبراهيم السّامرّائيّ ونوري حمود القيسي، مكتبة المنار، الزرقاء ـ الأردن، ١٩٨٥.

الأصفهانيّ، أبو الفرج علي بن الحسين (ت ٣٥٦ هـ)، **كتاب الأغاني** (أربعة وعشرون مجلدًا)، تحقيق: إحسان عباس، وإبراهيم السعافين، وبكر عباس، ط ٢، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٤.

ـــــ ، **الدّيارات**، تحقيق: جليل العطيّة، ط ١، رياض الريّس للكتب والنشر، لندن ـ قبرص، ١٩٩١.

ألف ليلة وليلة (نسخة مصورة عن طبعة بولاق ١٢٥٢ هـ)، مُقابلة وتصحيح الشّيخ مُحمّد قطّة العدويّ، ج١، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١٠.

التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد بن العبّاس (ت ٤١٤)، **الإمتاع والمؤانسة**، (ثلاثة أجزاء) تصحيح وضبط: أحمد أمين، وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت. ط.

ـــــ ، **البصائر والذخائر**(تسعة أجزاء)، تحقيق: وداد القاضي، ط٤، دار صادر، بيروت، ١٩٩٩.

ـــــ ، **رسائل أبي حيّان التوحيدي**، تحقيق وشرح الدكتور إبراهيم الكيلاني، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، د.ت.ط.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ)، **رسائل الجاحظ** (أربعة أجزاء في مجلدين) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١.

ـــــ ، **الحيوان**، تحقيق: عبد السلام هارون، ط٣، دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٩، بيروت.

ـــــ، **البيان والتبيين**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط٥، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٥.

ـــــ، **في مناقب بني العباس**، دراسة وتحقيق: محمد الدروبي، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، الرسالة ١٨٧، الحولية الثانية والعشرون، ٢٠٠٢.

الحريري، أبو محمد القاسم بن عليّ بن محمد بن عثمان (ت ٥١٦ هـ)، **شرح مقامات الحريري**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، د.ط. ت.

أبو حُكيمة، راشد بن إسحاق الكاتب (ت ٢٤٠ هـ)، **ديوان أبي حُكيمة: في الأيريّات**، ط٣، منشورات الجمل، كولونيا ـ ألمانيا، ٢٠٠٧.

ابن حمدون، أبو المعالي محمد بن الحسن بن عليّ (ت ٥٦٢ هـ)، **التذكرة الحمدونية**، تحقيق: إحسان عباس وبكر عباس، ط١، دار صادر، بيروت، ١٩٩٦.

الخليع، أبوعليّ الحُسين بن الضحّاك، (ت ٢٥٠ هـ)، **ديوانه**، ط١، تحقيق: جليل العطيّة، ط١، منشورات الجمل، كولونيا ـ بغداد، ٢٠٠٥.

الدينوريّ، أبو محمد عبد الله مسلم بن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ)، **عيون الأخبار**، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ١٩٩٦.

الرازيّ، أبو بكر محمد بن زكريا (ت ٣١٣ هـ)، كتاب الباه، ضمن: **ثلاث مخطوطات تراثية نادرة في الجنس**، تحقيق وتقديم: هشام عبد العزيز وعادل محمود، ط١، دار الخيَّال، القاهرة، ١٩٩٩.

الراغب الأصفهانيّ، أبو القاسم الحسين بن مفضل بن محمد (ت ٥٠٢ هـ)، **محاضرات الأدباء ومحاورات الشّعراء والبلغاء**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

الرُّقيّات، عبيد الله بن قيس (ت ٧٥ هـ)، **ديوانه**، تحقيق وشرح: محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، د.ط. ت.

السموءل المغربيّ، أبو نصر مؤيد الدين (ت ٥٧٠ هـ)، **نزهة الأصحاب في مُعاشرة الأحباب**، تحقيق: أحمد فريد المزيديّ، ط١، دار الآفاق العربية، القاهرة، ٢٠٠٧.

السيوطيّ، أبو الفضل الحافظ جلال الدين (ت ٩١١ هـ)، **نزهة العمر في التفضيل بين البيض والسُّمر**، ط١، الانتشار العربيّ، بيروت، ٢٠٠٥.

ـــــ ، **في الجماع وآلاته**، تحقيق وتعليق وتقديم: فرج الحوار، ط١، منشورات الجمل، كولونيا ـ بغداد، ٢٠٠٦.

ـــــــ، **المُستظرف من أخبار الجواري**، تحقيق: صلاح الدين المُنجّد، ط١، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٦٣.

الشابستيّ، أبو الحسن علي بن محمد (ت ٣٨٨ هـ)، **الدّيارات**، ط٢، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٦.

ابن عبد ربه الأندلسيّ، أبو عمر أحمد (ت ٣٢٨ هـ)، **العقد الفريد**، شرح وضبط وتصحيح وترتيب: أحمد أمين، وإبراهيم الأبياريّ، وعبد السلام هارون، دار الكتاب العربيّ، بيروت.

ابن طيفور، أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر (ت ٢٨٠ هـ)، بلاغات النساء، ضمن: **الجنس عند العرب**، ط ١، منشورات الجمل، كولونيا ـ ألمانيا، ١٩٩٩.

القفطيّ، الوزير جمال الدين أبو الحسن عليّ بن يوسف (ت ٦٢٤هـ)، **إنباه الرُّواة على أنباه النُحاة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، دار الفكر العربي ومؤسسة الكتب الثقافية، القاهرة ـ بيروت، ١٩٨٦.

ابن قيّم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن بكر الزّرعيّ الدمشقيّ الحنبليّ (ت٧٥١ هـ)، **أخبار النساء**، شرح وتحقيق: نزار رضا، د.ط، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٩.

ابن كمال باشا، أحمد بن سليمان (ت ٩٤٠ هـ)، رجوع الشيخ إلى صباه في القوّة على الباه، ضمن: **الجنس عند العرب**، ط٢، منشورات الجمل، كولونيا ـ ألمانيا، ٢٠٠٢.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد (ت ٢٨٥ هـ)، **الكامل في اللغة والأدب** (أربعة أجزاء)، تحقيق: محمد أحمد الدّالي، ط٣، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١ هـ)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨.

أبو نواس، الحسن بن هانئ (ت ١٩٩ هـ)، **ديوانه** (أربعة أجزاء)، (جمعية المستشرقين الألمانية)، تحقيق: إيفالد فاغنر وآخرين، ط١، دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٣.

الهمذاني، أبو الفضل بديع الزمان (ت ٣٨٩ هـ)، **كتاب المقامات** (الطبعة الكاملة)، ط١، الانتشار العربيّ، بيروت، ٢٠٠٩.

● ثانيًا: المراجع

1. المراجع بالعربية

الأسد، ناصر الدين: **القيان والغناء في العصر الجاهليّ**، ط٣، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨.

البغدادي، الخطيب: **الزنى والشذوذ في التاريخ العربيّ**، ط١، الانتشار العربي، بيروت، ١٩٩٩.

بو حسن، أحمد: **العرب وتاريخ الأدب: نموذج «كتاب الأغاني»**، ط١، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠٠٣.

بارط، رولان: **درس السيميولوجيا**، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، ط ٢، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٦.

برنس، جيرالد: **قاموس السرديات**، ترجمة: السّيد إمام، ميريت للنشر والمعلومات، ط١، القاهرة، ٢٠٠٣.

بورديو، بيار: **الهيمنة الذكوريّة**، ترجمة: سلمان قعفرانيّ، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩.

بارندر، جيفري: **الجنس في أديان العالم**، ترجمة: نور الدين البهلول، ط١، دار الكلمة، دمشق، ٢٠٠١.

بوحديبة، عبد الوهّاب: **الإسلام والجنس**، ترجمة: هالة العوري، رياض الريّس للكتب والنشر، ٢٠٠١.

ـــــ : **الإنسان في الإسلام**، ط١، دار الجنوب، تونس، ٢٠٠٧.

تاناهيل، ري: **قصة الجنس عبر التاريخ**، ترجمة: إيهاب عبد الحميد، ط١، دار ميريت، القاهرة، ٢٠٠٨.

جحفة، عبد المجيد: **سطوة النهار وسحر الليل: الفحولةُ وما يوازيها في التصوّر العربي**، ط ١، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٩٩.

جدعان، فهمي: **خارج السرب: بحث في النسويَّة الإسلاميّة الرافضة وإغراءات الحرية**، ط١، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٠.

جغام، حسن أحمد: **الجنس في أعمال الإمام جلال الدين السّيوطيّ**، دراسة وتحقيق، تقديم: محمد بنّيس، ط١، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة ـ تونس، ٢٠٠١.

جُمعة، جمال: **النصوص المُحرَّمة**، دراسة وتحقيق، ط٢، رياض الريّس، بيروت، ١٩٩٨.

لحمدانيّ، حميد، القراءة وتوليد الدلالة: تغيير عاداتنا في قراءة النصّ الأدبيّ، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ٢٠٠٣.

حمزة، علي عبد الحليم: **الجنس وأبعاده: جدل القداسة والإغواء والعنف**، ط١، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ٢٠٠٣.

الحيدريّ، إبراهيم: **النظام الأبويّ وإشكالية الجنس عند العرب**، ط١، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٣.

الخطيبي، عبد الكبير: **الاسم العربيّ الجريح**، ترجمة: محمد بنّيس، د.ط، منشورات عكاظ، الرباط، ٢٠٠٠.

ـــــــ: الجنس في القرآن الكريم، ضمن: **الجنس عند العرب**، ط٢، منشورات الجمل، كولونيا ـ ألمانيا، ٢٠٠٣.

خيّاط، سلام: **البغاء عبر العصور: أقدم مهنة في التاريخ**، ط١، رياض الريّس للكتب والنشر، لندن ـ قبرص، ١٩٩٢.

الدّيالمي، عبد الصمد: **سوسيولوجيا الجنسانيّة العربية**، ط١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٩.

الربيعو، تركي علي: **العُنف والمُقدّس والجنس في الميثولوجيا الإسلاميّة**، ط٢، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ١٩٩٥.

ابن سلامة، رجاء: **العشق والكتابة**، منشورات الجمل، ط١، كولونيا ـ ألمانيا، ٢٠٠٣.

ابن سلامة، فتحي: **الإسلام والتحليل النفسيّ**، ط١، ترجمة: رجاء بن سلامة، دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، بيروت، ٢٠٠٨.

ـــــ ، الجنس المطلق، ضمن: **الأنوثة والجنس في الإسلام**، ترجمة: حسين قُبيسي، بدايات، دمشق، ٢٠٠٨.

سلمان، علي محمد علي: **كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحِجاج: رسائله نموذجًا**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، ٢٠١٠.

الصفدي، مطاع: **استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية**، ط١، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٦.

صفوان، مصطفى: **الكلام أو الموت**، ترجمة: مصطفى حجازي، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨.

عبد الله، محمد حسن: **الحب في التراث العربي**، ط١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٤.

عبده، سمير: **المنزلة الجنسية للمرأة العربية**، ط١، دار النصر، دمشق، ١٩٨٥.

العجلوني، كامل: **الجنس في اليهودية والمسيحية والإسلام: المرأة والرجل وعلاقتهما**، ط١، مطبعة الجامعة الأردنية، عمان، ٢٠٠٧.

عشير، عبد السلام: **عندما نتواصل نغير: مقاربة تداولية معرفيّة لآليات التواصل والحِجاج**، ط١، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٦.

العدنانيّ، الخطيب: **النكاح وأصول الزواج في الإسلام**، ط١، الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٠.

العمريّ، محمد: **نظرية الأدب في القرن العشرين**، ط٢، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٤.

عناني، محمد: **المصطلحات الأدبية الحديثة: دراسة ومعجم إنجليزي ـ عربي**، ط١، مكتبة لبنان ناشرون والشركة المصرية العالمية للنشر ـ لونجمان، ١٩٩٦.

العيادي، عبد العزيز: **ميشيل فوكو: المعرفة والسلطة**، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤.

الغذّاميّ، عبد الله محمد: **المرأة واللغة**، ط٢، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ١٩٩٧.

فرويد، سيجمند: **ثلاث رسائل في نظرية الجنس**، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، ط ٤، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٦.

فوكو، ميشيل: **نظام الخطاب**، ترجمة: محمد سبيلا، ط١، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧.

ـــــ : **تاريخ الجنسانية** (ثلاثة أجزاء)، ترجمة، مطاع الصفدي وجورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٠.

ـــــ : **حفريات المعرفة**، ترجمة: سالم يفوت، ط٢، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ١٩٨٧.

ـــــ : **المراقبة والمعاقبة: ولادة السّجن**، ترجمة: علي مقلد، مراجعة وتقديم: مطاع صفدي، ط١، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٠.

قرامي، آمال: **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية**، ط١، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٧.

الكبيسيّ، محمد علي: **ميشال فوكو: تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد**، ط١، دار سراس، تونس، ١٩٩٣.

الكردي، محمد علي: **نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ت.ط.

كوش، دنيس: **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة: منير السعيداني، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧.

كيرزويل، أديث: **عصر البنيوية: من ليفي شتراوس إلى فوكو**، ترجمة: جابر عصفور، ط١، دار آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٥.

كيليطو، عبد الفتاح: **الكتابة والتناسخ: مفهوم المؤلّف في الثّقافة العربية،** ط٢، دار توبقال، الدار البيضاء، ٢٠٠٨.

كينيار، باسكال: **الجنس والفزع،** ترجمة: روز مخلوف، ط١، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٧.

متز، آدم: **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجريّ**، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، وتقديم: مصطفى لبيب عبد الغني، ج١، المركز القومي للترجمة (سلسلة ميراث الترجمة)، القاهرة، ٢٠٠٨.

ماركوز، هربرت: **الحب والحضارة،** ترجمة: مطاع الصفدي ط٢، دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٧.

محمود، إبراهيم: **جغرافيا الملذّات: الجنس في الجنة،** ط٢، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ١٩٩٨.

ــــ : **الجنس في القرآن،** ط٢، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ١٩٩٨.

المرنيسي، فاطمة: **الجنس كهندسة اجتماعية بين النصّ والواقع،** ترجمة: فاطمة الزهراء زريول، ط٢، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ١٩٩٦.

المصطفى، حسين علي: **ثقافتنا الجنسية بين فيض الإسلام واستبداد العادات،** ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ٢٠٠٣.

المنجّد، صلاح الدين: **الحياة الجنسية عند العرب: من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع الهجريّ**، ط٢، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧٥.

النعمان، طارق: **مفاهيم المجاز بين البلاغة والتفكيك**، ط١، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، ٢٠٠٣.

النقاري، حمو: **منطق الكلام من المنطق الجدليّ الفلسفيّ إلى المنطق الحِجاجيّ الأصوليّ**، ط١، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، ٢٠٠٥.

ياسين، بوعلي: **الثالوث المُحرّم: دراسةٌ في الدين والجنس والصّراع الطبقيّ**، ط ٨، دار النوز الأدبية، بيروت، ٢٠٠٦.

يقطين، سعيد: **تحليل الخطاب الروائيّ: (الزمن ـ السّرد ـ التبئير)**، ط٣، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٧.

2. المراجع بالإنجليزية

1.Foucault, *Michel, The Order of Things An Archaeology of the Human Sciences*, Vintage Books Edition, New York, 1994.

● ثالثًا: بحوث منشورة في:

1. كتب مؤلفة بالاشتراك

براون، ج.ب. و و ج. يول: **تحليل الخطاب**، ترجمة وتعليق: محمد لطفي الزليطنيّ ومنير التريكيّ، منشورات جامعة الملك سعود، ط١، ١٩٩٧.

جبسون، والكر وآخرون: **من نقد استجابة القارئ: من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية**، ترجمة: حسن ناظم، وعلي حاكم، مراجعة وتقديم: محمد جواد حسن الموسويّ، ط١، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القوميّ للترجمة)، القاهرة، ١٩٩٩.

دريفوس، أوبير وبول رابينوف: **ميشيل فوكو: مسيرة بنيوية**، ترجمة: جورج أبي صالح، مراجعة: مطاع صفديّ، مركز الإنماء القوميّ، بيروت.

الرويليّ، ميجان وسعد البازعيّ: **دليل الناقد الأدبيّ: إضاءة لأكثر من سبعين تيارًا نقديًا معاصرًا**، المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٢.

ستوواسر، باربارا وآخرون: **الإسلام والجنوسة والتغيّر الاجتماعيّ**، ترجمة: أمل الشرقي، ومراجعة: فؤاد سروجيّ، ط١، الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، ٢٠٠٣.

غبار، مليكة وآخرون: **الحجاج في درس الفلسفة**، ط١، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٦.

المولى، محمد أحمد جاد وآخرون: **أيام العرب في الجاهلية**، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠٠٩.

ميللر، جيوفري إف. وآخرون: **تطور الثقافة: رؤية في ضوء منهج البحوث المتداخلة**، إشراف التحرير: روبين دونبار وكريس نايت وكاميلا باور، ط١، المشروع القومي للترجمة ـ المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥.

وايت، هيدن وآخرون: **البنيوية وما بعدها: من ليفي شتراوس إلى دريدا**، تحرير: جون ستروك، وترجمة: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة (٢٠٦)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٦.

2. الدوريات

التليليّ، عبد الرحمن، فوكو: الحفريات منهجٌ أم فتحٌ في الفلسفة؟، **عالم الفكر**، م٣٠، ع ٤، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٢.

دوسترتو، ميشيل، ضحك ميشيل فوكو، ترجمة: كاظم جهاد، **الكرمل**، ع ٥٤.

فوكو، ميشيل، البنيوية والتحليل الأدبيّ، **العرب والفكر العالميّ**، ع١، يصدرها مركز الإنماء القوميّ، بيروت، ١٩٨٨.

● رابعًا: الأطاريح الجامعية

الكعبيّ، ضياء، **صُورة المرأة في السّرد العربيّ القديم: دراسة في كتب الجاحظ**، والأغاني، والسير الشعبية العربية، (أطروحة ماجستير مخطوطة)، الجامعة الأردنية، ١٩٩٩.

المحتويـــات



